نيتشه ومهمّة الفلسفة

قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة



عبد الرزاق بلعقروز

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID AL MAKTOUM FOUNDATION

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

نيتشه ومهمّة الفلسفة

قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة

تقديم

أ. د. عز العرب لحكيم بناني

تأليف

عبد الرزاق بلعقروز



وسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHI
AL MAKTOUM FOUNDATIO

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-9953-87-745-7

ردمك 978-9961-9857-6-2
رقم الإيداع: 2009-3300



مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION
octub@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: 676179 21 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

الفصل الثالث:
جينيالوجيا التراتب الأخلاقي
أومن الإنسان إلى الإنسان الأسمى

تقديم

بقلم أ. د. عز العرب لحكيم بناني

إن هذا الكتاب الذي يضعه الباحث الأستاذ عبد الرزاق بلعقروز بين أيدينا **يعتبر مدخلا أساسيا إلى فلسفة نيتشه من زاوية إشكالية التراتب**. وقد أفلح الكاتب في إلقاء أضواء ساطعة وشمولية على بعض القضايا الفلسفية الكبرى لدى نيتشه، والتي تشكل منعطفا حقيقيا في الفكر المعاصر.

وقد بذل الباحث مجهودا مضنيا في تتبع المحاور الفلسفية الكبرى التي تمثل علامات بارزة في هذا المنعطف. ولا نبالغ إذا قلنا إن مساهمة نيتشه في تاريخ الفلسفة لم تشكل تحولا حقيقيا في تأويل تاريخ الفلسفة فقط، بل وفي تاريخ الثقافة الأوروبية برمتها. وقد حاول الباحث إيجاد الخيوط الناظمة التي تؤرخ لهذا التحول انطلاقا من إشكالية التراتب في حقول القيم والأخلاق والدين والفن والميتافيزيقا.

كان الأستاذ عبد الرزاق على وعي كامل بأن قيمة نيتشه الأساسية تتجسد في السعي إلى إعادة تأسيس الثقافة الأوروبية، حينما أقدم على إحداث تراتب جديد في نماذج التأويل والفهم والتقويم، بناء على استرجاع الحس التاريخي المفقود.

فقد اختفى الحس التاريخي مع هيمنة النموذج الإبدالي العقلاني (الذي يرمز إليه كل من سقراط وأفلاطون في كتابة التاريخ الغربي في مجالات الفن والفلسفة والدين). ولا جدال في أن تحالف الفكر

العقلانـي اليونانـي مـع التصـور الدينـي المنبثق عـن أبولون قد أفضى إلـى كتابـة تاريـخ خطي وأحـادي ومحزن للفكر الغربي. ولذلك، فإن منهج الفهم الذي يعتمده نيتشه في التأويل يعيد اكتشاف هذا التاريخ المنسي ويعيد ترتيب سلّم القيم خارج الإطار الموروث عن التحالف التاريخي بين الديانات السماوية وأسطورة العقل السقراطي. وقد ترك الانقـلاب علـى القيـم الموروثة بصمـات إيجابية واضحة في مختلف الحقول الفلسـفية، مما أهل مختلف الباحثين لكتابة التاريخ الفكري الغربي بصورة جديدة، بعدما نجحوا في طرح إشكالية التراتب بصورة جديـدة، واسـتطاعوا النفـاذ بواسـطة المنهـج الجنيالوجـي إلى طبقات فكرية تحتية يكاد يطويها النسيان.

وقد استطاع الكاتب أن يبرز أهمية إشكالية التراتب من خلال إعادة الاعتبار إلى الأرض، كما سيؤكد هايدقر على ذلك: فقد عوض العالـم الأرضـي (الـذي تـدب فيـه الحيـاة) العالـم العلـوي المفـارق (والمتكون من عالم مثل لا حياة فيه)؛ كما عوضت إرادة القوة إرادة الحقيقـة وعوضـت عبـارة "أنـا أريد" مقولة الكوجيطو الديكارتية: "أنا أفكر".

إجمـالا، يعـود الفضـل إلى نيتشـه فـي إحداث التقابل بين العقل والغريـزة مـن خـلال التقابـل بين أبولـون وديونيزيوس. إلا أن الهدف من التراتب الجديد لدى نيتشـه لا يتمثل في نشـر مذاهب لا عقلانية (على غرار لاعقلانية الغريزة العمياء لدى شوبنهاور). بل كان الهدف هو إعادة كتابة تاريخ منسي نتيجة التحالف التاريخي بين الميتافيزيقا والعقـل. ولعـل إعـادة الاعتبـار إلى ديونيزيوس على حسـاب أبولون، كانت من أهم العوامل التي ساعدت على كتابة تاريخ الأديان بصورة جديدة.

عندمـا يدافـع نيتشـه عـن الآلهـة اليونانيـة، ضـدا علـى ديانـات الانحطاط، يناصر الديانات التي تمجد القوى الطبيعية للإنسان وتعلي مـن قيمـة الأرض والمحسـوس وتلـح على أهميـة العالم المعيش. لا يحارب نيتشه الديانات السماوية، مثل اليهودية والمسيحية، إلا لأنها تحولت إلى أداة سـلطة وعنف في يد الحاخامات ورجال الدين في الكنيسة. ولذلك ما لبث نيتشه في معرض نقده للمسيحية يدافع عن المسيح ضد المسـيحية وضد التأويل الموروث عن القديس بولس. ولعـل التمييـز الواضـح الموجـود لـدى نيتشـه بين البشـارة والسـلطة الكنسية قد ساعد على إعادة فهم تاريخ الديانات وعلى التصدي بحزم للعنـف والتضليـل الـذي يمارسـه رجـال الدين. فضـلا عن ذلك، فإن إعادة اكتشـاف ديونيزيوس لدى نيتشـه قد أدت إلى اكتشـاف مكونات إنسـانية فـي الديـن عمـل التـراث الموروث عن أبولون على طمسـها. فديونيزيوس هو إله التسكع والخمر. ولا يعني ذلك أبدا أن نيتشه يبجل هذه الصفات لذاتها، بل يجعلها دلالة رمزية على اكتشاف أعظم وأكثر أهمية: إذا ما كانت الديانات السماوية رسالات توحيد، فإن الديانات الوثنية تهدم الهوة بين الإنسان والآلهة، فتحول البشر إلى أنصاف آلهة كما تحول الآلهة إلى أنصاف بشر. وعليه، كانت هذه الديانات مرتبطة بثقافة الرقص والغناء والإنشـاد والموسـيقى. فقد كان الاحتفال لديها أهم من التفكير النظري حول طبيعة الآلهة ورسالتهم أو حول مفهوم العقيـدة والطاعـة. ولـم تظهـر الحاجة الميتافيزيقيـة إلا باعتبارها فرعا متأخرا من اللاهوت، (كما أكد الباحث على ذلك ص. 109.)

والحـال أن الديانـات المسـيحية واليهوديـة قـد تخلـت عـن هذا الطابـع الاحتفالـي الـذي يميـز الديانات البسـيطة. وهكـذا، ميزت بين الآلهـة فـي السـماء والإنسـان فـي عالـم الفناء، كمـا نظرت إلى الآلهة

مـن موقـع السـادة ونظـرت إلـى المتدينيـن من موقـع العبودية. ولعل هيمنـة ثقافـة العبيـد هـي التي رسـخت فكـرة "العبودية" وجعلت منها أبلغ تعبير عن التدين. والحق أن غلبة عقلية العبيد هي التي أدت إلى انحطاط الديانات وإلى هيمنة التسـلط الديني وتفشـي أخلاق الطاعة والخنوع.

لا ينتقد نيتشـه الديانات بما هي ديانات، بل ينتقد عقلية العبيد التي أصبحت ملازمة لها. ولا أدل على ذلك من أن نيتشـه يكتشـف اسـتمرارية نفس عقليـة العبيـد في المذاهـب الأخلاقية ذاتها. فبالرغم مـن كانـط يعتبـر رائـد فكـر الأنـوار مـن أجل تحرير العقل من سـلطة الوصاية، إلا أنه قد ظل متمسـكا بعقلية العبيد في مذهبه الأخلاقي. لـم تختـف أخـلاق العبيد المرتبطة بالطاعـة والتبجيل والتعظيم، حتى وإن انتقل موضوع الطاعة من طاعة الأوامر الإلهية إلى طاعة الواجب الأخلاقـي. وكمـا كان دافيـد هيـوم رائـد البحـث فـي التاريخ الطبيعي للأديان، كان الإنجليز رائدين في دراسة المصادر السيكولوجية للقيم الأخلاقية. لم يخف نيتشه تعاطفه مع هؤلاء الباحثين، ما داموا يربطون الأخلاق بقيم الغريزة واللذة والقوة والعاطفة، بعيدا عن قيم العبودية والشـفقة التي تحكمت في تصور الأخلاق لدى الفلاسـفة العقلانيين والفلسفة المسيحية. وقد أجاد الباحث في تتبع التصور الجينيالوجي للأخلاق لدى نيتشـه، من خلال تسـليط أضواء كاشـفة على مخلفات هذا التصور على إشـكالية "التراتب بين العبد والأرسـتقراطي السـيد، وبين الأسفل والأعلى وبين النبيل والوضيع وبين الإرتكاس والنفي" (ص. 181).

ومن نافلة القول التذكير في الأخير بأن نيتشه كان متسلحا، خلال كل مراحل فكره الكبرى، بتكوين فيلولوجي متين. يذكرنا الكاتب، في

معرض حديثه عن التراتب الأخلاقي، أن نيتشه كان يجيد "تشغيل فن القراءة البطيئة (أي الفيلولوجيا) لأنها الكفيلة بفك رموز نص الأخلاق الهيروغليفي". والحق أن الفيلولوجيا كانت أداة فعالة لدى نيتشه في سبر أغوار كل القضايا الفلسفية وتفكيك كل القيم التقليدية. ولذلك، كانت الفيلولوجيا برأيه هي المجال المعرفي الذي يخشاه رجال الدين بامتياز. ولولا هذه الأداة الفعالة التي بلورها رجال الدين وفلاسفة الأنوار منذ القرن السابع عشر، لما استطاع نيتشه إحداث مثل هذا المنعطف الهائل داخل الفكر الفلسفي الغربي.

ولعل القراءة الفاحصة لهذا العمل العلمي ستمكن القارئ من التوسّع في كل هذه القضايا التي يتتبعها الباحث بعمق كبير. إلا أننا نستخلص من كل ذلك نتيجة أساسية وهي أن النقد لم يلعب يوما ما دورا سلبيا أو هداما، بل كان دوما علامة صحية على روح الانفتاح الفكري وتغير الذهنيات والتجديد الفلسفي. وهذا ما نكتشفه بوضوح في هذا العمل الجامعي الجاد.

فاس 6 نونبر 2008

مُقَـــدِّمَـــة

لقد كانت الفلسفة منذ أفلاطون متمركزة حول اللّوغوس، وهو المصدر الضامن للمعنى، وبما أن نيتشه يعتقد بضرورة نزع القناع عن هـذا الوهـم، بوصفـه غطـاءا تتنكّـر به المصالح الوضيعة والأنانية، فإن هذه الحقيقة التي أطلقها تعد إعلانا عن تصدّع جميع الضمانات التي كانت تسمح بتعقل العالم، وتطويحا بجميع الماهيات والقيم.

بناءا على هذا، مثّل نيتشه منعطفا نوعيا في تاريخ الفلسفة بصفة عامـة، والحديثـة منهـا بصفـة خاصـة، وتكمن نوعيتها في كون أنها لم تقدم رؤية تراكمية كإغناء وتعميق، أو تواصل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، بل غيرت تماما طريقة إدراك المعنى، وآلية تمثل الوجود، أو بعبارة أفصح:بدلت طبيعة العلاقة بين مثلث الفلسفة: الذات، الحقيقة، الوجود.

ونظـرا لهـذه الأهميـة، فقـد شـهدت فلسـفة نيتشـه، إعـادة بعث وتنشـيط، خصوصـا فـي الفكـر الفلسـفي المعاصـر، الـذي عمل على هدم وتقويض مجمل طوباويات الأنوار، ومشـاريع الحداثة بعناوينها المختلفة: كالعقلانية، التقدم، التنوير، وهو ما جعل منها أرضا معرفية خصبة للدرس والتحليل، أو المساءلة والتشخيص.

وتميّـزت مجمـل هـذه المحـاولات التـي جعلـت مـن فلسـفة نيتشـه موضوعـا لتأملاتهـا، بصـراع التأويـلات، واختلافاتهـا، بكثافتها وغموضها، وبحضور عريض لأهم القضايا التي خمّنها، وكانت طريدة لفكره السائل، لعل من أبرزها: الميتافيزيقا والأخلاق، العود الأبدي، الإنسان الأسمى، مشكلة الحقيقة، التأويل، إرادة القوة.

والموضوع الذي نختص بدراسته، يسائل مسألة من أهم المسائل التي شغلت نيتشه تحليلا ونقدا، تدميرا وإعادة بناء، تشخيصا وبرنامجا في الوقت نفسه، إنها "إشكالية التراتب"، بما هي قضية رئيسية في نسق اهتمامات العقل الحر، لذا احتل التراتب مكانة هامة في المنهج الجينيالوجي، فهو من جهة مصدرا للقيم، ومن جهة أخرى مصدرا لاختلافها.

لقد أراد نيتشه أن يبرز كيف أن صدور القيم متوقف على هذا العنصر التراتبي الذي يقسم العالم بمواضيعه ورموزه إلى تعارضات مختلفة: أدنى، أعلى، شرير، طيب، قبيح، جميل، هذه المقولات في منظور الجينيالوجي ليست رموزا تعبر، بقدر ما هي معان تحيل وتدل، وكل ما يعني ويدل على معنى هو عبارة عن قناع يغلف تأويلات مستبطنة وسابقة، ومن ناحية أخرى ستكون مهمة إعادة تقييم القيم، وبناء التراتب الأصيل، موكلة لفيلسوف المستقبل، المشرّع والفنان في الوقت نفسه.

ويبدو أن نظرية التراتب عند نيتشه كما فهمها وفكر فيها، قد أضحت إشكالية، ومشهدا يرسم لنا صراع القوى، والنتائج المترتبة على السيطرة، ومن يكون المسيطر في نهاية الأمر.

يلحّ نيتشه على ضرورة توظيف الحاسة البصرية السادسة، أي الحس التاريخي، وعلى تجاوز نتائج الصراع كما وقعت، فسيطرة القوى - أومن يكون المسيطر - ليست مقياسا حقيقيا يعبر عن المعنى الأصيل والحيوي لتراتب القيم، فالمسار التاريخي لسيرورة القوى كان في مآلاته يُسفر عن نتائج ضد الفرادة والنبل والتميّز، لذلك فالتحدي الأكبر والمطلب الضروري هو تتبع مسار القيم في تعرجاتها والتواءاتها في التاريخ، والاحتفاظ بفرادة الحدث، على نحو يستأصل الميتافيزيقا

الهادفة إلى إذابة الحدث في صيرورة نحو غائية غامضة.

لذلك لا يمكن الحكم على القوى آخذين بعين الاعتبار نتيجة الصراع والنجاح فقط، بل الطريقة الصحيحة في الحكم هي تعميق السؤال من المعنى إلى القيمة، لكشف نوعية القوى المسيطرة:هل هي فاعلة أم ارتكاسية؟ مثبتة للحياة أم نافية لها؟ بهذا المعنى يحارب نيتشه أولئك الذين يجعلون القيم بمعزل عن النقد، ويعتقدون بأنها مبادئ تقييم، ولا يطرحون السؤال حول قيمتها وأصلها بالذات،ومن أمثال هؤلاء كانط وشوبنهاور "عمال الفلسفة" كما يحلو لنيتشه تسميتهم، فاتهم إدراك الأصل بما هو طريقة وجود أو أسلوب حياة لأولئك الذين يحكمون أو يقيّمون، فالتعالي والسفالة، أو النبل والخساسة ليست قيما فحسب، بل هي تمثل العنصر التراتبي والاختلافي الذي تشتق منه قيمة القيم بالذات.

ينتج عن هذا أن التراتب هو المحدد للمعنى والقيمة، وكل ذلك يتم تبعا لطبيعة القوى المأوّلة لنص الوجود، فكل سيطرة وإخضاع تعادل تأويلا أو تقييما جديدا، وباسم تراتب أفضل وأرفع سوف يراجع نيتشه جميع القيم, تتساوى في ذلك التاريخية منها والسائدة، لكشف مواطن الضعف والوهن، القوة والإثبات، في كل بنية صراعية محكومة بعلاقة السيطرة.

لقد ساء نيتشه فضلا على هذا كله أيضا, أن قيم الثقافة الأوروبية الحديثة التي ترفع مرتبة أعلى وتمجيدها على حساب قيم أخرى يتم إنزالها إلى أسفل، ووصفها بالزيف ونسبتها إلى الشر، إنما تستمد جذورها من إرادة بدائية للتدمير والانتقام، ومن نفسية حاقدة، قامت بالتآمر ضد تراتب القيم الحيوي والأصيل وضد ثقافة الإنسان النبيل، إنها قيم الديمقراطية وكل المقولات الملازمة لها كالمساواة والعدالة

التي تملأ سماء وأرض العصر الحديث.

ومنه فإن الأمر يتعلق في بحثنا هذا بإشكالية التراتب كما اهتم بها نيتشه، التراتب كمرتبة فطرية أصلية، وكلحظة قلب لهذا الأصل، ثم التراتب كمخطط للمستقبل وكتشريع لقيم جديدة، يجسدها الإنسان الأسمى بما هو معنى الأرض.

أما السؤال المركزي الذي يشمل هذه الإشكالية المتشعبة، والمتصلة بكل فروع الثقافة فهو كالآتي:

كيف قرأ نيتشه لغة التراتب؟ ما هو أصل هذه التراتبات القيمية؟ ما حاصلها وحجم تأثيرها على ثقافة الإنسان الحديث؟وإذا كان التأويل هو مفاضلة، وإعطاء أولويات لمعنى دون آخر، تلك الأولويات التي ترجع لإرادات القوى، فهل يملك نيتشه قيما أرفع وأفضل يدين بها قيم التراتب الحديث؟ وما قيمتها؟

إن أسئلة متشعبة كهذه، تتطلب تركيز جهد، وطول انتباه، بخاصة في قراءة النص النيتشوي المزروع بالألغام المجازية، والمحكوم بسلطة الاستعارة، وكل نص هذا وصفه يتعذر فيه القبض على معنى واحد أو تأويل نهائي، فالمقاربة إذن هي الاستراتيجية الملائمة لتقديم صورة عن نظرية التراتب تعكس لنا حقيقة الفكرة، وتحلل عناصر الإشكالية إلى حد ما.

هذا، وتبرز لنا أهمية موضوع التراتب من عدة جوانب يمكن تلخيصها في:

أولا: الحضور المكثف لشخصية نيتشه المفهومية في الدرس الفلسفي المعاصر، وبما أصبح يمثله من لحظة انعطاف جذري في تاريخ الفلسفة، حيث صارت النيتشوية كنزعة تحيل إلى شكل من أشكال التفلسف، مثلما كانت الأفلاطونية، تحيل هي الأخرى إلى

نزعة فلسفية، أكثر من إحالتها إلى أفلاطون التاريخي.

ثانيا: كما تكمن أهميتها بالنسبة للباحث في كون أنها فرصة من فرص المعرفة والإطلاع على حقائق الفلسفة، فالمتمرّس بالاستراتيجية النيتشوية يكون كالسائح الجوال في ربوع الفلسفات والثقافات المتعددة، القديمة اليونانية، بلحظتيها طبقا للتقسيم النيتشوي:ما قبل السقراطية وما بعدها، ومحاورا للأديان وتعاليمها، ومتعرفا فوق هذا كله على تقنيات التأويل، التي كانت تمارس من قبل عقول العصر الحديث أمثال: ديكارت، كانط، هيجل وغيرهم، ثم مساءلة قيمتها والكشف عن محدودية نتائجها وقصور آليات تأويلها، ثم مكتشفا لمعالم فلسفة جديدة تبشر بتعاليم بديلة، وقيما أرفع.

ثالثا: بالإضافة إلى هذا كله، فقليلة هي الدراسات التي تعرضت لإشكالية التراتب إذا ما قورنت بدراسات أخرى تناولت جوانب أخرى من فلسفته، كالميتافيزيقا، وإرادة القوة، أو العود الأبدي، وغيرها، وبالتالي فهو بحث غير مسبوق، -في حدود علمنا- كرسالة أكاديمية متخصصة.

ومن الدراسات التي سبقت بالتعرض لإشكالية التراتب عند نيتشه، بالتأويل والتحليل، أو بالمناقشة والتقييم، -في حدود اطلاعنا-، كتاب جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، الذي صدرت منه ترجمة عربية في سنة 1993، حيث أفرد في الفصل الثاني: الفاعل وراد الفعل، عنصرا بعنوان: **التراتب**، حلّل فيه تحليلا نفسيا وأخلاقيا صفات القوى المسيطرة، والمسيطر عليها في كل بنية اجتماعية، ومحددا فواصل نوعية وكمية، لتمييز طبيعة القوى، هل هي فاعلة أم ارتكاسية، والباقي يتفرع عن ذلك.

ومن بين الدراسات التي تعرضت بالنقد لنظرية التراتب عند

نيتشـه، بوصفها إيديولوجية الرأسـمالية في مرحلتها الإمبريالية، تلك التي يمثلها جورج لوكاكش، في كتابه تحطيم العقل، الجزء الثاني من ص 93 إلى 165، ترجمة إلياس مرقص، حيث نظر إلى نيتشه باعتباره مؤسـس لاعقلانيـة الطـور الإمبريالـي، وفي نفـس الخط أيضا يبرز لنا كتاب"على دروب زرادشت"لـ:ستيبان أودويف، الذي أبصر في دعوة نيتشـه إلـى البنـاء الاجتماعـي التراتبي، نمـوذج للهروب من النظريات العلميـة والحتميـة التاريخيـة، عـن طريـق التحليل النفسـي، والتجميل الشـعري والفني، والتأويل الأسـطوري للواقع، لتبرير عقيدة التراتب بين البشر، وما يستتر خلف مراجعة جميع القيم-حسب أودويف- هو الانحلال الذي أحسه نيتشه للبرجوازية في تلك المرحلة.

بالإضافـة إلـى كتـاب "نيتشـه: مفكـر التراتـب، مـن أجـل قـراءة توكوفيليـة لنيتشـه" لــ: بريجيـت كريليـك، 2002 (B-KRULIC)، الـذي يجعـل النـص النيتشـوي فـي سـجّال مـع القيـم السياسـة لعصره،كالديمقراطية ومثيلاتها المساواة، والعدالة، والتسامح.

كمـا تجـدر الإشـارة فـي هـذا السـياق إلـى الأطروحـة التـي أنجزها "جمال مفرج" بعنوان: "قضايا الثقافة الانسـانية في مشـروع نيتشـه الثـوري"، ففـي الفصـل المخصـص للأخـلاق وأوامرها، يحلل الثقافـة فـي تمظهرهـا الأخلاقـي، ومميـزا بين نمطين من أنماط الثقافة الأخلاقيـة، أخـلاق الإنسـان النبيـل أو ثقافة التراتـب وتمجيد الذات، وأخلاق الانسان الحقودأو ثقافة المساواة وتعذيب الذات، منتهيا إلى أن نيتشه في ثقافته المابعد أخلاقية، ينقلنا إلى ميدان الثقافة الرومانية، لنجرب أخلاقا بلا إلزام ولا قانون ولا ممنوع، وهو بهذا يحدد لفلسفته الأخلاقية مبادئ جد قديمة.

إن مـا يجمـع هـذه المقاربـات كونها تختـزل نظرية التراتب، في

عنصر من عناصر الثقافة مثلما فعل دولوز مثلا، حينما نظر إلى التراتب بعيون أخلاقية، أوجورج لوكاكش، وستيبان أدوويف، أين يطغى الهم الإيديولوجي والسجّال السياسي، على حساب التحليل العلمي والتأمل النزيه.

بخلاف ما تختص به هذه الدراسة، وذلك من جهة كونها توسّع نظرية التراتب، على جميع فروع الثقافة، الدين، الفن، الميتافيزيقا، السياسة، المعرفة، متقصية بذلك التراتب بنظرة متكاملة، ومتداخلة الوضائف والأدوار.

وإذا كانت القاعدة المنهجية ترى بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج، وأن إجرائية الوسيلة ينبغي أن تكون متناسبة مع مخصوصية الموضوع، فسيكون المنهج التحليلي هو الأنسب لبلوغ الهدف، والإجابة على عناصر الإشكالية، بالتلازم كذلك مع إجرائية النقد، حينما يقتضي منا التحليل إبراز عناصر التمايز والاختلاف بين أشكال التراتب، أو بالتعرّض للتقييم والمساءلة، لمبادئ التقييم المابعد أخلاقية البديلة.

بالإضافة إلى أننا سنلجأ أحيانا إلى المنهج المقارن، حينما يكون المطلب هو المقارنة بين آليات القراءة وشبكات الفهم، بين نيتشه وغيره من الفلاسفة الذين اشتغلوا في نفس الحقل المعرفي، وعلى المواضيع نفسها،كالنقد مثلا على طريقة كانط أو هيجل، واستراتيجية نيتشه في النقد، بخصائصها وتقنياتها التأويلية المختلفة، وهذا كله بغرض الإحاطة بالموضوع، وإعطاءه الحق في التحليل كاملا.

وفيما يتعلق بأهم الصعوبات التي واجهت البحث، فإن المشكلة الأولى هي قلة الدراسات التي تعرضت لإشكالية التراتب كموضوع مستقل بالتحليل والمناقشة، ففيما عدا القراءات الاجتماعية والسياسية،

قد لا نعثر- في حدود علمنا - على تناول لهذه الإشكالية، والإحاطة بها إحاطة علمية شاملة.

أمـا الصعوبـة الثانيـة: فهـي صـراع التأويلات حـول معنى النص النيتشـوي، التي كانت حاجبا وعبارة عن منظورات متناقضة وأفاهيم متحيّزة، قد تنعكس بالسلب على الباحث إذا لم يكن متمرسا بخلفياتها ومحيطا بحقائقها وقيمها المستبطنة.

أما بخصوص أهم المصادر والمراجع، فإني اعتمدت على بعض مصادر نيتشه المترجمة إلى اللغة الفرنسية، والعربية أيضا، أذكر منها: "كتاب إرادة القوة"، la volonté de puissance ترجمة جنفيف بيانكي G. Bianquie، دار غاليمار، 1948، ونفس العنوان أيضا، ترجمة هنري آلبير H. Albert، منشورات كتاب الجيب الفرنسية، 1991، كذلك كتاب "بمعزل عن الخير والشر" Par delà le bien et le mal ، للمترجم نفسه، والدار أيضا، وكتاب "أفول الاصنام" Le crépuscule des idole ترجمة هنري آلبير، منشورات المركور دوفرونس Mercvre de France، ولم يسعفني الحظ في الاعتماد على الشذرات المخلّفة، بأجزائه الأربعة، سوى اقتباس بعض نصوصه من مراجع مختلفة، كذلك اعتمدت على كتاب، هكذا تكلم زرادشت، وجينيالوجيا الأخلاق، الترجمات العربية الجديدة الصادرة عن دار أفريقيا الشرق، سنة 2005.

وبالنسـبة إلـى المراجـع التـي أعانتني على فهم النص النيتشـوي وتحليلـه، أذكـر منهـا بالفرنسـية: نيتشـه والميتافيزيقـا Nietzsche et la métaphysique، لـ ميشال هار M. Haar 1993، وكتاب: شارل أندلير *CH. Andler*، *نيتشـه: حياته وفكره* *Nietzsche, sa vit et sa pensée* الجزء الثالث الصادر سنة 1958.

وأخيرا، توصلنا إلى بناء الهيكل المشكل لموضوع البحث، على

النحو التالي:

مقدمة: وفيها عرّفنا بالموضوع ، وأبرزنا أهميته، والدوافع التي حفزتنا للبحث فيه، والإشكالية الرئيسية ثم المنهج المعتمد، إضافة إلى الصعوبات التي واجهتنا، وأهم المصادر، والمراجع، ثم خطة البحث.

الفصل الأول: الذي خصصنا فيه البحث عن الأرضية المفاهيمية والتاريخية لمصطلح التراتب، عالجنا فيه العناصر التالية:

التراتب:مساءلة مفاهيمية وتاريخية، ثم التراتب وحقيقته عند نيتشه، حيث بدا لنا أن التراتب يتمظهر في معان ثلاث: التراتب بمعنى الاختلاف في الأصل، التراتب بمعنى التفاضل، التراتب بمعنى الترويض والاصطفاء، ثم خلاصة تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها.

أما **الفصل الثاني**، "من التراتب الديني إلى الفارق الأنطولوجي" فقد خصصناه لمعالجة الدين، بوصفه أصل التراتب، ثم امتداد هذه الثقافة الدينية، واندساسها في لغة الفلسفة، حيث تتداخل الفكرة الانطولوجية والتفاضل الأخلاقي، أما المبحث الأخير فهو يعالج التأويل الاستطيقي للوجود، بما هو المنعرج التحرري والتجاوزي للميتافيزيقا بواسطة الفن، وخلاصة تضمنت أهم نتائج الفصل الثاني.

وأخيرا **الفصل الثالث**، وفيه تعرّضنا لآراء نيتشه في الأخلاق، والتأويلات المختلفة التي لازمتها:

عالجنا فيه، الأخلاق باعتبارها نظرية التراتب بين البشر، ثم حلّلنا نوعا التراتب: بين تراتب الاختلاف والاستمتاع به، ثم تراتب الحقد وتشويه الأصل، ثم حاولنا أن نحدد الملامح الكبرى التي سيكون



عليها الفاعل البشري الجديد، بما هو نموذج الإنسان الأسمى، وأيضا خلاصة لأهم نتائج الفصل.

ثم ختمنا البحث بخاتمة تضمنت قيمة التراتب القيمي الجديد كما طوّره نيتشه، حيث قمنا فيها بتلخيص سريع لأهم قضايا البحث، وتعرضنا لامتداد فلسفة نيتشه، عن طريق الإشارة إلى حضورها المكثف في الدرس الفلسفي المعاصر، ثم إحصاء لأهم الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى نظرية التراتب والنتائج السلبية اللازمة عنها.

كما لا تفوتني قبل إنهاء هذه المقدمة فرصة توجيه جزيل الشكر ووافر التقدير إلى الأستاذ الدكتور "**عمرمهيبل**" الذي أشرف على هذا العمل الأكاديمي بقسم الفلسفة جامعة الجزائر، كما أشكر أيضا أ.د "**عز العرب لحكيم بناني**" من قسم الفلسفة جامعة فاس،المملكة المغربية، الذي دبّج بيراعه مقدمة لهذه الأطروحة.

أخيرا: نسأل المولى عز ووجل أن يكون عملنا هذا لبنة من لبنات البناء، وإسهاما من إسهامات التوجيه والتعمير والتكثير في العاجل والآجل.

أ. عبد الرزاق بلعقروز

جامعة سطيف الجزائر

2009/4/8

الفصل الأول

سؤال التراتب
المصطلح والمفهوم

1: التراتب: مساءلة مفاهمية وتاريخية.

2: التراتب وحقيقته عند نيتشه:

2 – 1: التراتب بمعنى الاختلاف في الأصل.

2 – 2: التراتب بمعنى التفاضل.

2 – 3: التراتب: بمعنى الترويض والإصطفاء

3: نتائج الفصل الأول.

الفصل الأول

سؤال التراتب
المصطلح والمفهوم

فاتحـة:

إن الوقوف على الأرضية المفاهيمية، وحقيقة التراتب عند نيتشه، ليس من قبيل التلميح الإضافي أو تعريف للمعرّف، بل إنه يرتقي في نظرنا إلى مقام الضرورة المنهجية والدّلالية، بخاصة وأن فصول البحث كلها، تدور حول هذا المفهوم المركزي، أو شرح لمجمل القضايا والعناصر التي يتكوّن منها، فالفصول اللاحقة، ستتجه اتجاها تحليليا للمعاني والتأويلات التي لبسها المفهوم، في منشأه وسيرورته، في طبيعة القوى التي تتملكّه، وتعبر عن نفسها من خلال قيمه.

إذن، ليس من أبجديات البحث العلمي، المجاوزة والمرور، أو عدم ايلاء المفهوم مساحة معتبرة في هذا البحث، ومبّرر هذا:

أن المساءلة اللغوية، تهيئ لنا الأرضية، للوقوف على الدلالات الأولية، والمختلفة للمفهوم، وأن استقصاء بعض النماذج التاريخية التي تبني أنساقها الفلسفية بلغة التراتب، تعيننا كذلك على رصد اللحظة التاريخية، التي رسمت الخريطة الإشكالية، في فكرنيتشه، وتنزيلها في صلب اهتماماته.

على ضوء هذا، ليس غريبا أن يقول نيتشه - باسم العقل الحر -

أن قضية التراتبية هي قضيته الرئيسية، وباعتباره أيضا - أي التراتب - في علاقة عضوية مع المنهج الجينيالوجي، وبوصفه يكشف لنا عن الاختلاف الماثل في بنية الأصل.

باعتباره أيضا، حكم من أحكام ملكة الذوق التفاضلية، مع الفارق بخصوص من يفاضل ويقيّم، إنه أيضا أسلوب من أساليب التربية والترويض، لاصطفاء فاعل بشري جديد يبدع قيما جديدة، ويجتث غريزة الحقد من أصولها، ويبعث الحياة في القوة الفاعلة من جديد.

لهذه الاعتبارات كانت المساءلة المفاهيمية ضرورية للفهم والتأويل.

أ- التراتب

مساءلة مفاهيمية وتاريخية

إذا ما رجعنا إلى مصادر اللّغة في اللّسان العربي كالقاموس المحيط أو لسان العرب، فإننا لا نعثر على هذا المصطلح ووفق التركيبية اللّفظية "التراتب"، إلاّ أن هناك مفردات أخرى متقاربة معه على مستويين، في مستوى الاشتقاق اللّفظي، وفي مستوى الدّلالة أو المعنى.

وسنقوم بعرضهما بهدف استجلاء المعنى ومعرفة المنابت اللغوية للمفهوم:

ففي المستوى الأول: نجد أن التراتب ينحدر من ناحية الاشتقاق اللّفظي من الفعل رتّب، ففي لسان العرب وفي مادة "رتّب"، يقول ابن منظور: "رتّب الشيء = يرتب رتوبا وترتب أي ثبت فلم يتحرك، يقال: رتب رتوب الكعب، أي انتصب انتصابه، ورتبته ترتيبا أي أثبته... والرَّتَبَة = الواحدة من رتبات الدرج، والرتبة، والمرتبة، المنزلة عن الملوك ونحوها ... والمرتبة هي المنزلة الرفيعة"[1].

والمعنى نجده متقاربا في كتاب "مختار الصحاح"، لأبي بكر الرّازي الذي يورد مصطلح الرُتبة بعد فعل رتَب، وهي المنزلة والمرتبة، ورتَب الشيء، ثَبَت، وأمر راتب، أي ثابت دائم.[2]

إن الملاحظة التي نقرؤها على هذه الأرضية اللّغوية، ومعانيها

---

(1) ابن منظور الإفريقي: **لسان العرب**، دار المعارف، بيروت، ج3، ص 1574، (مادة رتب).

(2) أبي بكر الرآزي: **مختار الصحاح**، دار الفكر، بيروت لبنان، 1981، ص 232.

المتعددة، هو أن التراتب من ناحية الاشتقاق اللّغوي، يرتبط بالرفعة والتشريف، الذي يستلزم منطقيا، وجود المسافات والدّرجات، بمعزل عن المجالات، وفضاءات التواجد، هذا بالإضافة إلى التثبيت والدوام لشيء من الأشياء ضمن منزلة من المنازل، أو مرتبة من المراتب.

أما على صعيد المستوى الثاني، أي الدّلالة والمعنى، فمع وجود الفارق في البناء اللّفظي فهناك مصطلح "التدرّج"، الذي يورده أحد المعاجم اللّغوية المعاصرة، بمعنى قريب من التراتب:فهو من فعل "تدرّج، ومعناه تدرّج يتدرّج إلى كذا:تقدم إليه شيئا فشيئا في المراتب ونحوها ارتقى فيها درجة، وتدرّج، مصدر تدرُّج: ترتيب الأشياء، أو الأشخاص، أو الأفكار أو الظواهر، حيث تتفاوت مراتبها، أو قيمتها، أو يخضع بعضها لبعض"(1).

إن الجامع المشترك لهذه الدلالات اللّغوية، كونها تؤكد أنّ التراتب يستوجب التفاوت في المستويات، والمنازل أو المراتب، وهذا حسب المجال الذي تكون فيه التراتبية كالتنظيم السياسي مثلا، وما يلزمه من وظائف وأدوار متسلسلة، من الأدنى إلى الأعلى أو العكس، وهذا حسب القيمة ومنظور المرتّب.

أما فيما يتعلق بالمعاجم الغربية، التي نجدها غالبا ما تدمج المعنى اللّغوي والاصطلاحي ضمن قالب واحد، فإن لها هي الأخرى مفهومها لمصطلح التراتب، فالكلمة الإنجليزية "hierarchey" الدّالة على معنى التراتب فتعني "نظام خاص في المجتمع يكشف فيه عن مختلف فئاته، فيجعل الأفراد كل في مرتبته، وفق مختلف المستويات على قدر أهميتم، يوزّعون من الأعلى مستوى إلى الأدنى، اجتماعيا

(1) أحمد زكي بدوي ويوسف محمود، : المعجم العربي الميسّر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1991، ص 181.

أو سياسيا، ويقال أنه نظام يخصّ الأفكار والمعتقدات، حيث يتم ترتيبها على قدر حاجته إليها".[1]

والجديد في هذا المفهوم، هو اتساع معنى التراتب ليصبح شاملا لمجالات مختلفة: الاجتماع السياسة، اللاهوت، الأفكار. كما أنّه حدّد منظور المرتب، القائم على أساس الحاجة، فانطلاقا من الحاجة يتم تمييز الأفكار والمعتقدات، والأكثر حاجة هو الأسمى منزلة والأقل حاجة يكون في مرتبة أدنى.

وأما في معجم لاروس "dictionnaire encyclopédique Larousse": فنجد أن معنى التراتب يتحدد على النحو التالي " تصنيف للأدوار، للمناصب، للسلطات في مجموع اجتماعي، وذلك بحسب علاقة الإستتباع، أو الخضوع، أو الأهمية المحترمة (مثل التراتب الإداري:الذي هو تنظيم للجميع، بحيث يكون كل عنصر في منزلته، صعودا إلى العنصر الرئيس[2]."

غير أن معنى التراتب يبقى دائما وفق هذه المفاهيم حبيس المجالات السياسية والاجتماعية، على اعتبار أن الفلسفة الاجتماعية والسياسية، مؤسّسة في بنيتها على ضرورة التصنيف، والترتيب للمناصب والوظائف، حفاظا على التماسك الاجتماعي، وتمكينا لذوي الصفات المتميزة من تبوّء المرتبة التي يستحقونها، سواء أكان ذلك سياسيا، أي وفق أشكال الحكم المتعددة، أو اجتماعيا وفقا للتقسيم الطبقي والمراتبي، حسب الفئة، والطبقة التي ينتمي إليها كل فرد.

---

(1) Voir: oxford advenced, learne's dictionary, oxford, university Press new edition,1989 p586.

(2) Voir: Dictionnaire encyclopédique Larousse, France, 1979, p.681 ((hiérarchie)).

غيـر أن المعنـى يتضـح أكثـر، بخاصة من ناحية الأصل الوضعي والتكويني للمصطلح، فإذا ما رجعنا إلى معجم أندريه لالاند **André Lalande** الفلسفي، الذي نجده يحلّل مصطلح التراتبية بأبعاده الفلسفية والقيميّة، ثم امتداد وتشعّب هذا المفهوم في مختلف فروع المعرفة الأخرى.

فإننـا نقـرأ فـي المعجم أن التراتـب، (hiérarchie)معناه:"هيكلية، سلّمية، هرميـة، كلمـة مـن أصـل كنسـي=راتوب، مراتـب الملائكـة، (ملائكـة رؤسـاء، ملائكـة خدم...وبتوسـع مختلـف درجـات السـلّم الكنسـي"[1]، ومـا يسـتدعي الوقـوف هنـا، أمـام هـذا التحديـد الأوّلي حقيقتان:

أولا: أن المنشـأ التكوينـي لهـذا المصطلـح هـو دائرة الدين، وما يعـزّز هـذه الفرضيـة، حقيقـة التعاليم الدينية نفسـها التي تؤوّل الوجود تأويـلا تفاضليـا، ومتراتبـا مـن حيـث القيمـة، فهنـاك الأعلى والأدنى، المقدس والمدنس، ما فوق فلك القمر وما تحته.

ثانيا:إشـكالية العلاقـة الموجـودة، التـي اتخذت شـكل الانتقال، مـن المراتـب فـي فضائهـا اللاهوتي (مراتـب الملائكة)، إلى المراتب الموجودة ضمن مختلف درجات السـلّم الكنسـي، وما يسـتتبع ذلك من تعقيد، على مستوى البناء الاجتماعي، الذي تقيمه الكنيسة، حيث يكون الدين في شكله الكنسي، وسيلة فعّالة لإدامة السيطرة، والتحكّم في المجتمع باسم القداسة، وفرض أشكال الحكم، وآليات وغايات مؤسسـة الكنيسـة، مادامت هي المصدر لأول، والثابت المطلق وسـط المتغير النسبي.

هـذا ويفـرق "لالانـد" بيـن نوعيـن مـن المعنى يسـتتبعان مفهوم

---

(1) Voir: André Lalande: vocabulaire technique et critique de la 6 philosophie, p.u.F, 6 Em Edition, Paris 1988, p 413.

التراتبيـة: فهنـاك المعنـى الأصلـي أو الحقيقـي، وهنـاك المعنـى بالتعميم.

فالأول أي المعنى الأصلي": هو اسـتتباع متسلسـل لأشـخاص، حيث يكون كل شـخص أسـمى من السـابق، بمدى سـلطته أو سـمو مرتبته الاجتماعية.

والثانـي:أي "المعنـى بالتعميـم ":فهـو كل إسـتتباع لأشـخاص، لوقائع، أو لأفكار، حيث يكون كل طرف من السلسلة التالية، أسمى مـن السـابق، بتمايـز ذي طبيعـة عرفيـة، معياريـة، ميـزة تقويميـة، ميزة أمرية،"[1]. وتتحدد تبعا لهذا المفهوم، أماكن متعددة تظهر فيها التراتبية، سواء كان ذلك ضروريا يتجاوز الإرادي والمرغوب فيه، أم تراتبا إراديا يسـتبطن التقويم، كمنظور إرادي، هذا ما نجده في سـلم الواجبات، أو الأوامر الأخلاقية، وفي مسـتوى التفكير العلمي، هرمية العلوم أو تصنيفها، هيكلية أشكال الطاقة أيضا، وفي صعيد السوسيولوجيا مرتبية الظواهر الاجتماعية ومستوى تأثيرها.

ومـا نلاحظـه فـي المعنـى بالتعميـم، أو بالتوسـيع، هـو دخـول التراتبية إلى مجالات جديدة حيث لم تبقى منحصرة فقط في أصلها التكويني الكنسي، أو السياسي، والاجتماعي، إنما امتدت لتشمل فروع المعرفـة الأخـرى، كهرميـة العلـوم، أو مـا كان يسـمّى، قديما تصنيف العلـوم وتراتبهـا، ذلـك بـدءا بالعلوم التي تتصف بالرّفعة والتشـريف، لقرابتها من الألوهية، كعلم العلل الأولى، أو العلم النظري، ثم نزولا إلى العلوم الأخرى الجزئية، التي تعالج وتدرس نمط الحياة الإنسانية الحسية، كعلم الأخلاق، والسياسة، وتدبير شؤون المنزل، بخاصة على النحو الذي صنّفها فيها أرسطو.

(1) Ibid: Op. Cit, p 413.

وبخصوص ما ذكره لالاند، من تراتب في الأفكار فإن ذلك معناه "أن يكون بعضها مبدأ، والآخر نتيجة، وإذا كان في مراتب الأشـياء، دلّ على أن بعضها متعلق ببعض... وكل تدرّج في مراتب الأشـياء، فهو مبني على صفاتها وقيمتها، لا على أعدادها وكميّاتها[1]".

كمـا أن المعنـى لا يختلـف كثيـرا إذا مـا عرّجنـا علـى المعجـم الفلسـفي، لبول فولكييه dictionnaire de la lange philosophique، الـذي يـورد ابتـداءا مصطلـح التراتب بمعناه اللّغوي، ويرى بأنه قريب من مفردات أخرى كالسلطة والقيادة، أما جذوره الأصلية فتنحدر من عالـم المقـدس، وهـو مصطلـح مبتكر مـن الفضاءات التي تدور حول التراتـب السـماوي كتراتـب الكائنـات الروحانيـة أو الملائكـة"[2]، ثـم صعـودا إلـى المطلـق، أو الإلـه الـذي يمثل الدرجة العليا، من الكمال والتمام والأزلية، هذا بالإضافة إلى التراتب في شكله الإكليروسي أو الكنسـي، أين يكون فيه رجال الدين أسـياد التراتب والقابضين على ناصيته.

ويتفـرع عـن هـذا المدلـول العام، نمطيـن من المعنى يميز فيهما بول فولكييه بين:

المعنـى الأوّلانـي "Primative": لفـظ مـن أصل كنسـي (ديني)، مدلولـه هـو نظـام متتابـع، بحسـب علاقـة الانقيـاد، أو الخضـوع بين الملائكة، ثم نظام الاستتباع، بين مختلف الوظائف داخل الكنيسة.

المعنى الخارجاني "Par exit": ومعناه "نظام استتباع لأشخاص، في مؤسسـة لائكية، وكنماذج على ذلك:التراتبية العسـكرية، التراتبية

(1) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، (دط)، 1978، ص 264.

(2) Voir: Paul Foulquier: dictionnaire de la langue philosophique, p.u.f., paris 1962, p 318.

القضائية"[1]. ويضيف بول فولكييه كيفية أخرى لتوسيع مفهوم التراتب،هو المعنى بالتماثل Par analogie الذي يعني "نظام استتباع وتدرجية بين الأشياء، كما هو الحال في نظام تراتب الكائنات الحية، وسلّم الكائنات، تصنيف العلوم".[2]

إن الشيء الملاحظ عند كل من أندريه لالاند وبول فولكييه، أن كليهما يقف على أرض واحدة، من حيث الأصل اللّغوي للتراتب، من جهة أنه مرتبط بالمجال الديني في شكله الكنسي على وجه الخصوص، العلاقات بين الكائنات الروحانية القائمة على أساس الاستتباع والتسلسل الهرمي الوظيفي، بالإضافة إلى تركيز التراتب أيضا ضمن مختلف درجات السلّم الكنسي، والحقيقة أنه ارتباطه ليس موصولا بالمنظور الديني الكنسي فقط، إنما هو ظاهرة نجدها في مختلف الأديان، فالبراهمة مثلا تقيم تراتبا صلبا، يحتل فيه البراهمي الذي يعتقد بأنه من جنس الإله المستوى الأعلى، لتأتي بعده مختلف الطبقات الأخرى التي تتحدد تبعا لقيمة الدور والوظيفة الموكلة لها، فهناك طبقة المحاربين وطبقة الزرّاع والصناع، وأخيرا تأتي طبقة الخدم والعبيد، ثم إن كلا منهما (أي بول فولكييه، ولالاند)، يخلصان إلى أن دلالة التراتب كمصطلح، لم تبق حصرا داخل دائرة المنشأ التكويني الأصلي، الذي هو الدائرة الدينية، بل على ضوء المعنى بالتماثل، قد صار إلى اقتحام مجالات أخرى، بخاصة المجال العلمي، والأخلاقي وكذلك الاجتماعي.

غير أن التساؤل المركزي الذي يطرح في هذا السياق، أي سياق تتبع المفهوم، والمجالات التي يندرج ضمنها هو:ما موقع التراتب في الفكر الفلسفي؟ وما قيمته ضمن هذا الفرع من فروع المعرفة؟ التي

(1) Ibid.
(2) Paul Foulquie, dictionnaire de la langue philosophique, Op, Cit, p 18.

أساسها التحرّر من سلطة الأفكار، وقبلية المفاهيم، ذلك لأن من يفكر بصورة حرة، ومثمرة لا تأسره الأسماء ولا يقع في مصيدة التصنيفات، بقدر ما ينخرط في توسيع الإمكانات، وتنمية القدرات لخلق الفرص وافتتاح المجالات؟ ألا يدعو التراتب إلى مذهب بأفكاره، أو نسق شكلاني، ومرجعيّة اجتماعية متجمدة في تنظيم تقليدي؟.

في حين أن الأفكار في حقيقتها ليست مجرّد مذاهب أو قوالب، يقدر ما هي فضاءات أو بؤر دلالية، مفتوحة على قلق الوجود، وتوتر الفكر أو على تعدد المعنى، وكثافة المفهوم"[1].

على هذا التساؤل يجيبنا "أندريه لالاند" عنه إجابة مقتضبة، قائلا "فالتراتبية تصور غير علمي لكنّه فلسفي جوهريا، فمن يفكّر فلسفيا يصنّف:و يصدر أحكاما قيميّة على الأشياء بينما مجال الكم، هو مجال اللاّاكترات أو تعادل كل أشكال وصيغ الوجود"[2].

فلالاند تبعا لهذا التبرير، يقيم فارقا واضحا بين العلم والقيم، لأن التراتب كرؤية فلسفية للوجود أو المعرفة أو القيم، هو في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير حكم قيمة، مع الأخذ بعين الاعتبار، الزاوية التي يقرأ بها الفيلسوف الوجود. هل هي دينية أم أخلاقية، أم نفسية، أم عقلية أم جمالية؟ والتأويل القيمي للوجود، هو بالأساس ما تستبعده نموذجية المعرفة العلمية، الذي كان إحدى أهم الأسباب في تطوّرها وتراكمها ونموها انفصالها عن الفلسفة، وعن الأحكام القيمية حول الوجود.

ومن هنا ندرك بصورة جليّة كيف أن التراتب من حيث الأصل

(1) علي حرب: **الأختام الأصولية والشعائر التقدّمية**، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001، الدار البيضاء، ص15.

(2) André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie Op. Cit. P. 41

ـتكويني للمصطلح، كما بيّن فولكييه ولالاند، نبت في فضاءات ـلاّهوت وتحديدا الكنسي منه، ثم شاع تداوله كممارسة عملية في ـختلف النشاطات الإنسانيةو الاجتماعية والسياسية والفنية ولم تكن ـه صلة بطرق المعرفة العلمية إلا في مراحل متأخّرة، فرضها اتساع فروع المعرفة، التي اقتضت بدورها ضرورة التصنيف والتراتب.

بيد أن هناك إشكالية أخرى تواجه المتصفح لتاريخ الفلسفة، وسنحاول من خلال هذه الإشكالية، التطرّق إلى بعض النماذج لإدراكية، التي تبني أنساقها ونظرياتها الفلسفية بلغة التراتب، لكنها تطرح على قارئها تساؤلات، هذه الإشكالية تتمثّل في حقيقة العلاقة ـموجودة، بين المعرفة العقلية، التي كانت تمثل نموذج الوضوح والصدق والإحكام، أو العقل العلمي المنهجي الذي يدرك الوجود، طلبا للنّظام الضروري بين الأشياء، وبين طبيعة الواقع القائم ضمن مختلف العلاقات الإنسانية، بمعنى أن هناك نظرية في المعرفة يكون فيها العقل بمعناه المنطقي، هو الأداة الكلية والنهائية في الحكم على لأشياء، ومعارفه دوما ما تكون موصوفة بالصدق واليقين والضرورة، لأنّه الجوهر القائم بالإنسان، الذي يفارق به الحيوان، ويستعد بواسطته لتحصيل المعرفة، في حين يكون الجسد ووسائله الإدراكية، في مرتبة ـدنى، وبالتالي فالمعرفة التي تأتي عن طريق الحواس، تكون موصوفة بـالجزئية واللاّيقين، مادام موضوعها المحسوس المتغير.

لكن المشكلة تكمن في كون هذا السّمو والتراتب، بين العقلي والجسدي، ينتقل بصورة - تبدو منطقية ومعقولة - إلى مجالات ـخرى غير معرفية، حين يكون هذا الافتراض بأن الأفكار الذاتية ـلعقل، هي بصورة طبيعية أشرف من الجسم المادي الموضوعي، ـاستنباط السّيطرة الضّرورية للسادة على العبيد، واليونان على البرابرة،

وللرّجـال علـى النسـاء، فالانحيـاز في علاقـة المثالي بالمادي، يضفي مصداقية بأن بعض الكائنات البشرية، ليست مهيأة، إلا لكي يحكمها الآخـرون، وكذلـك علـى التأكيـد، بأن بعض أشـكال الوعي هي زائفة على نحو نسقي"[1].

وقـد نعثـر علـى هـذه التقنية، في البدايات الأولى لفجر الفلسـفة اليونانيـة، بخاصـة لـدى أفلاطون وأرسـطو، فنظرية المثل الأفلاطونية تقدم أكبر مثال على نظرية في التراتب متكاملة البناء، ففي جمهوريته هنـاك تأكيـد علـى أن المثـل والأفـكار والوقائـع، تمثـل بدايـة الوعي بالحقائـق الثابتـة، وتجاوز المحسوسـات المتعـددة والمتغيرة، وتقابل هذه القطيعة المعرفية انفصال العالم المعقول، أو ما يسميه أفلاطون عالم المثل، عن عالم المحسوسات، "إذ أننا لا نستطيع أن نقوم بمعرفة المحسوسـات، معرفة علمية، لأن العلم لا يكون موضوعه ما يتغيّر، فعالم الفيزيس نعرفه بواسـطة الظن الصادق[2]"، لينتهي أفلاطون إلى القـول بـأن الحقيقـة غيـر موجودة في الواقع، ومن يقول بذلك، يكون قد ارتكب خطأ، هو في الوقت نفسه خطيئة أخلاقية.

وبعد أفلاطون سلّم الفكر الإغريقي بسمو المثالي على المادي، ويعنـي ذلـك أن التضـاد الثنائي الحاسـم بيـن الأفكار، قد صار تراتبا، يمتـاز فيـه القطـب الأول علـى الثانـي، ونسـتطيع كمـا يقـول - ديفيد هوكـس - أن نـرى مسـتتبعات ذلـك فـي كتـاب السياسـة لأرسـطو، ففيـه تبريـر لـكل أشـكال السـلطة، بواسـطة التماثـل مـع تراتب العقل والجسم"[3].

(1) ديفيـد هوكـس: **الأيدلوجيـة**، ترجمـة إبراهيـم فتحـي، المجلـس الأعلـى للثقافـة، (د، ط)، 2000، القاهرة، ص 15.

(2) فتحـي التريكـي: **أفلاطـون والديالكتيـة**، الـدار التونسـية للنشـر، (د، ط)، 1986، ص55.

(3) ديفيد هوكس: مرجع سابق، ص 15.

يقول أرسطو:"فيتاح إذن على حد قولنا، أن نرى في الكائن الحي، أولا سلطة سيدة، وسلطة مدنية، فالنّفس تسود الجسد سيادة سيدية، والعقل يسود الشهوة سيادة سياسية، وملكية، وفي هذه الأشياء يتبيّن أن الطبيعة تقتضي بأن تتسلّط النّفس على الجسد، أو أن تتسلّط القوة المدركة، والقوة العاقلة، على الهوى والميل، وأن في ذلك فائدة للطرفين، ولكن إذا تساوت فيها الحقوق، أو توليا السيادة على نقيض ما تفرض الطبيعة، عاد عليها ذلك بالضرر."[1]

فالانتقال هنا يبدأ بتقنية المفاضلة بين مختلف الوظائف العقلية، والحسية، وإرجاع ذلك إلى المحددات الطبيعية بوصفها مستقلة عن إرادة الكائن، ثم الاستنتاج المنطقي، الذي يبرّر علاقة السيطرة بين إنسان وإنسان، إنسان يأمر هو من جنس الفلاسفة، الذين يختصون بالحكم، وتنظيم شؤون الناس وترويضهم نحو الحقائق كما يحلو ذلك لأفلاطون، وإنسان يطيع هو من جنس العبيد الذين تنحصر دائرة أفعالهم في الخدمة والاستجابة.

ويمكننا أن نتتبع لحظات التراتب في تاريخ الفلسفة، وفق صيغها المختلفة ومجالاتها المتعددة، وبصيغة شديدة التعميم، فمع الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يتواصل التقليد المثالي الأفلاطوني بلغة دينية، فمن المستحيل على الكائنات البشرية، أن ترى الأشياء في ذاتها فالمعرفة الدنيوية قاصرة بالضرورة، إذا ما قورنت مع العلم الإلهي المطلق، الذي يكون في المرتبة الأسمى، لكن مع فجر الفلسفة الحديثة، حينما احتاج العلماء، والمفكرون، إلى تبرير عقلي، وديني، ولانتزاع السيطرة من الكنيسة ورجال الدين، قاموا بتطبيق تلك الفكرة

(1) أرسطو: **في السياسة**، ترجمة الأب أوغسطين بربارة البولسي، اللّجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط 2، 1980، بيروت، لبنان. ص15.

على تنظيم الكنيسة، وفي مبرر حكم الكنيسة "لاحظوا أن الإنجيل يحذر من الإصغاء إلى كبرياء الجسم، وحكمته، الذي هو عبارة عن التسليم بتنظيم عبادة، وخدمة الله، تبعا لإرادة الإنسان نفسه في التقاليد والطقوس، وأعلنوا أن التراتب الأسقفي، وآداء الخدمات وفقا لأشكال مقرّة، هما عوائق في وجه المعرفة الحقة لله على أساس أنهما يخضعان عابدي الله لتقاليد إنسانية بحته"[1].

إن ما يستوقفنا في هذه النظريات القديمة، أن التراتب ليست لديه صيغة ثابتة تفرض نموذجها على الإنسان، بل هو نموذج فارغ، يملأ بالاعتقادات، والغايات التي يراد تحصيلها، وتحقيقها، فإقامة أنواع التضاد، والاختلافات بين الأشياء، ثم المفاضلة بينهما، ممارسة عريقة في تاريخ الفكر الفلسفي، ليس فقط القديم مثل ما رأينا مع النموذج الأفلاطوني، والمسيحي، إنما له حضور أيضا في أدبيات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وسنأخذ على ذلك مثالين وبصيغة شديدة التعميم أيضا، هما "شوبنهاور Schopenhauer"[*]، و"ماركس Marx"[**].

فشوبنهاور هو من بين الفلاسفة الذين كان لهم الدور مخصوصا في تحول الوعي الفلسفي الغربي الحديث، فمعه عرفت العقلانية

(1) دفيد هوكس: **الأيديولوجية**، مرجع سابق، ص313.

(*) أرثر شوبنهور: فيلسوف ألماني، ولد في سنة1788، تأثر في فلسفته بثلاثة مصادر: كانط، أفلاطون، وكتاب الأوبانيشاد الهندي، تقوم فلسفته على قاعدتين هما: أن العالم تمثل، العالم إرادة، من مؤلفاته: حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية، 1816، المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق، سنة 1841.توفي سنة 1860.

(**)كارل ماركس: فيلسوف ومفكر سياسي واقتصادي ألماني، ولد في سنة 1881، له بالغ الأثرفي الفكر الحديث والأنظمة السياسية المعاصرة، إليه تنسب التيارات الفلسفية الماركسية، التي تقوم في أغلبها على المادية الجدلية، والمادية التاريخية. من مؤلفاته، بؤس الفلسفة 1847، في نقد الاقتصاد لسياسي، 1859، توفي سنة1889.

فهمـا نوعيـا، وتأويـلا جديـدا ينقض أسـس الفكر الفلسـفي الحديث، ويؤسـس لنمـط جديـد مـن العقلانية قوامهـا اللاعقلانية، فالعلاقة بين العقـل والإرادة كانـت قـد احتلـت فـي مؤلفـه الشـهير: "العالـم كإرادة وتمثـل "le monde comme volonté et représentation"، الـذي نشره سنة 1818، حيّزا مركزيا، فإذا كان الفكر الفلسفي، قد دأب على التسليم بالتراتب بين العقل والإرادة، الذي تكون فيه المعرفة، مفتاح الإرادة نحو الحرية والفضيلة، لأن المعرفة هي التي تحقق من حيث الأولوية الوعي بالرغبات، والمشاعر، وتمييز حقيقها من زائفها، لتأتي الإرادة كتالية أو كفعل لاحق على العقل، فإن "شوبنهاور" يرفض هذا التقليد الفلسفي الذي رسّخه كل من ديكارت، Descartes وسبينوزا، Spinoza وغيرهـم مـن دعـاة العقلانيـة، الـذي انبنى على فكرة مركزية العقل، ليؤسس فيما بعد تراتبا جديدا، تصبح فيه الإرادة هي السيّدة، بينما تنحسر قيمة العقل ووظيفته تتحدد كتابع لرغباتها، عبد ضعيف، في حكم سيده الآمر المطلق، "وإذا كان العقل في الفلسفات السابقة، قـد مثّل القـدرة التـي يتجوهر بها الإنسـان فـي الكون، وبه اعتبر غاية الوجود، وجوهره، وبأن الكون بأسـره خلق من أجله، فإن المعادلة، ستنقلب مع شوبنهاور، الذي لم يتوان في الانقلاب على العقل، وثانيا على الإنسان، ككائن ظل طويلا يتوهم أنه حيوان عاقل"[1]".

فالإرادة حرة، وحريتها المتعالية هي الحقيقة، بينما العقل محدد، ومؤطر ومأمور، ويسـتعيد شـوبنهاور الثنائية الكانطية، التي تميز بين الشيء في ذاته، الذي لا قبل للعقل المجرّد من إدراكه، والعالم الظاهر، الذي يمارس فيه العقل نشاطاته، ليعتبر بأن الإرادة هي الشيء في ذاته،

(1) كمال البكاري: **ميتافيزيقيا الإرادة (أرخياء المعنى في الذات والسلطان)**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2000–ص 720.

الـذي يضـل دومـا رغبـة جامحـة لا تنتهـي إلى غايـة، ولا تتوقف عند هدف، بينما يمثل الظاهر الفضاء الذي تبنى فيه الأشياء بطريقة تراتبية، يمثـل الإنسـان داخـل عناصرهـا أعلـى مسـتوى، وقمّـة الموجودات، فمـع شـوبنهاور إذن، وفـق هـذا المنظـور، تتخذ التراتبيـة، صيغة مبدأ أنطولوجي، عاكسا في الوقت نفسه ما توارثه الفلاسفة العقلانيون من أن العقـل جوهـر الوجـود، والإدارة تابعـة له.إنـه تراتب قيمي تفاضلي بين العقل والإرادة ذلك الذي صاغه شوبنهاور.

أما النموذج الثاني، فنأخذه من القرن التاسع عشر، مع الفلسفة الماركسـية، يظهر لنا ذلك في نص شـهير لماركس، يقول فيه أنه في تعارض مباشر مع الفلسفة الألمانية المثالية"...إن الأطياف المتشكلة فـي أدمغـة النـاس، هـي بالضرورة أشـياء مصعّدة مـن حياتهم المادية، فالأخـلاق والميتافيزيقـا، وبقيّـة الإيديولوجا بأكملها، وكذلك أشـكال الوعـي المناظـرة لهـا، لا تحتفـظ بمظهر الإسـتقلال، فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي"[1].

فماركـس فـي هـذا النّص يقـوم بعمليـة قلـب، renversement، للتقليد المثالي الهيجلي، أين كان الاعتقاد سـائدا بأن العقل يسـتحوذ علـى المعرفـة فطريـا، ويقيـم تراتبـا جديـدا يتحـدد مـن خلاله الوعي الإنسـاني، بصورة انعكاسـية لنمط الإنتاج المادي، ويتم التمييز وفقا لماركس، بين بنية فوقية، وبنية تحتية، بينهما علاقة تراتبية، من حيث الأولوية، ومستوى المفعول، فالبنية التحتية، التي هي في عرف التأويل الماركسـي، مركزيـة العنصـر الاقتصادي، هـي المحددة للبنية الفوقية، وتكون هذه الأخيرة انعكاسا لها، فالواقع تبعا لهذا التفسير هو الذي يصنـع الوعـي، وليـس العكس، وكأنّ مملكة الروح بالمعنى الهيجلي،

(1) أورده ديفيد هوكس، كتاب **الإيديولوجية**. ص73.

أو المثل الأفلاطونية قد حلّت محل الوجود المحسوس، وصارت هي البنية التحتية التي تمارس مفعولها في الأشياء، فالعناصر المادية عند ماركس هي بصورة تماثلية، مثل أفلاطون الخالدة، والوعي الإنساني هو الوجود المحسوس، الذي هو ظلالا لتلك المثل وانعكاسا لها.

إلا أن ما يستدعي الوقوف عند نظرية التراتب الماركسية، هو انطواء الفارق الذي أقامه ماركس بين أشكال البنى الفوقية، والتحتية، على نوع من التقدير القيمي، الذي طالما ناضلت الماركسية ضدّه وصنفته ضمن دائرة المثالية الواهمة، لتموضع نفسها ضمن دائرة المنهج العلمي والتطور التاريخي الحتمي، الذي لا يقر، إلا بالنماذج التفسيرية المادية، كمقولات ومناهج موجودة بصورة مستقلة عن إرادة الكائن البشري.

هكذا إذن يبدو لنا التراتب انطلاقا من بعض النماذج الفلسفية، وكأنه يحكم تاريخ الفلسفة أو أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ قلب التصورات، وتفكيك القناعات، وذلك لتصحيح التراتبات الزائفة أو استعادة الحقيقية، بهدف إعادة بناء التقدير الصحيح والحقيقي، ومنذ البدايات الأولى لتاريخ الفلسفة، بخاصة لدى فلاسفة اليونان، والتراتب يمارس حضوره في شكل نظرية فلسفية، كما رأينا ذلك عند أفلاطون في نظرية تراتب الوجود، وتارة أخرى في شكل فلسفة اجتماعية، وسياسية، تحكمها منظومة أخلاقية تؤمن بالفوارق الطبقية، وترى بأن ذلك جزء من الطبيعة، كما استنبط ذلك أرسطو، وقد نجد صيغة من صيغ التراتب في الفلسفة الحديثة، خاصة تلك التي تنحو المنحى الأخلاقي الصوفي، ويعد سورين كيركغارد "kierckegaard"(*) من بين

(*) سورين كيركغارد: 1813–1889، فيلسوف وأديب دنماركي، ذو نزعة دينية، يلقب بأب الوجودية.

الذين بلوروا وطوروا مفهوما حول الحقيقة، ينبني على المراتب، أو المدارج، فهو ينظّر لفكرة التدرّج، أو ما يصطلح على تسميته في حقل التراث المعرفي الصوفي الاسلامي "المقامات، والأحوال".

حيث يميز بين ثلاثة مدارج، يقيم بينها علاقة تفاضل في القيمة، فنجد في المرتبة الأدنى المدرج الحسي الذي يكون صاحبه ذوّاقا للجمال، يحب الحاضر، ويسلم قيادته لهواه، "وهناك نصير الأخلاق الذي يختار حياته بكل الإلزامات التي يفرضها عليه المجتمع، والأسرة، وهناك أخيرا صاحب المدرج الديني، الذي يحس فيه الإنسان بهوّة لا قرار لها بين الطبيعة والروح، بين الزمان والأبدية"[1].

فموقع الحقيقة حسب كيركغارد، متعال على المحسوسات، والأخلاقيات المفروضة من المجتمع، لذلك تقتضي الصعود نحو أفق الكمال، والاتحاد بالحقيقة، بما معناه التجاوز لهذه المراتب الدنيا-المدرج الحسي والأخلاقي-التي دائما ما تكون عائقا نحو هذه المرتبة، أي مرتبة الارتقاء نحو أفق الكمال الروحي.

لكن مع نهاية القرن التاسع عشر، الذي كان يلوح، بمعالم فكر فلسفي جديد، اتخذت قضية التراتبية منحى آخر، بمعنى أنها أصبحت إشكالية بحد ذاتها، فمع نيتشه Nietzsche[*] بعد تأمله العميق في تاريخ

(1) إميل بريهيه: **تاريخ الفلسفة**، -القرن التاسع عشر-ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1997، ص303.

(*) فريدريك ولهلم نيتشه، ولد في 1844/ 10/ 15، بريكن، بمقاطعة سكسونيا، ابنا لأحد القساوسة، وفي 1849، توفي والده لدفج نيتشه، وفي1850انتقلت أسرته إلى ناومبورج، دخل مدرسة الشوليفورتا، بالقرب من ناومبورج، وظل بها حتى 9/ 8/ 1864، ومن سنة 1864، إلى غاية 1865، كان طالبا بجامعة بون، (فصلين دراسيين في الفيلولوجيا واللاهوت، وتلميذا للأستاذ رتشل، وفيما بعد صار أستاذا مساعدا للفيلولوجيا القديمة في جامعة بازل في سنة 1869، قبل حصوله على الدكتوراه، بتوصية من أستاذه رتشل، ومن سنة 1869 إلى سنة، زار وتعرف على

الفلسـفة يصـرّح قائـلا "بـأن قضيـة التراتبيـة هي قضيتنـا"، وهي قضية احتاجـت إلـى الكثيـر مـن المحاولات، والتهّيئات والتنكرات، قبل أن تجرؤ على الانتصاب أمامه، ويدركها من جهة كونها إشكالية حكمت تاريخ الفلسفة.

يقول نيتشـه: "هذه قضية جديدة، هذا سـلّم طويل كنا نحن من شـغل درجاته وارتقاها، وكنا نحن ذلك السـلّم لحظة ما، هذا أعلانا هذا أدنانا، هذا أسفلنا، هذا تدّرج هائل الطول: هذه هي التراتبية التي نراها:هذه قضيتنا"[1].

فبهذه التساؤلات يفتتح نيتشه جبهة جديدة للفلسفة، ويشق لنفسه حقلا معرفيا جديدا، يكشف من خلاله أصول هذه التفاضلات القيمية، بمسـتوياتها، ودرجاتهـا العليـا والدنيـا، سـواء أكان ذلـك علـى صعيد الانطولوجيـا وفوارقهـا فـي مراتـب الوجـود، أم في مسـالك الأخلاق

فجنر بالقرب من لوتسـرن، وفي مارس 1880، صار أسـتاذا، من أوت إلى أكتوبر، 1870، ممرض متطوع في حرب السبعين، وفي أكتوبر عاد إلى بازل، وفيها تعرف إلـى أفربـك، وتعـد سـنة 1878، نهايـة للعلاقـات بين نيتشـه وفجنر، فـي يناير، أبرا بارسيفال، إلى نيتشه، في سنة 1879، استقال من التدريس بسبب المرض، بدأ بعده عهد التنقل، بين عدة أماكن، منه البندقية، لكنه في سنة 1888، أقام في تورينو، وفي يناير 1889، أصيب بالجنون، وأقام في مستشفيات بازل وبينا، توفي في 25 أوت، سـنة 1900. في فيمار.أهم مؤلفاته: ولادة التراجيديا عن روح الموسـيقى 1872، تأمـلات فـي غيـر أوانهـا، الجـزء الأول بعنـوان: دافيد شـتراوس المعترف الكاتب 1879، الجـزء الثانـي: فائـدة التاريخ وضرره بالنسـبة للحيـاة 1874، الجزء الثالـث: شوبنهاور مربيا، انسان مفرط في إنسانيته - كتاب للأرواح الحرة 1868، هكذا تكلم زرادشت بين أعوام: 1883-1885، ما وراء الخير والشر 1886، جينيالوجيا الأخلاق 1887، أفول الأصنام 1888، قصية فاجنر، هذا هو الإنسان، نيتشه ضد فاجنر. (أنظر: عبد الرحمن بدوي.موسـوعة الفلسـفة، ج2، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1948، ص508).

(1) فريدريـك نيتشـه: **إنسـان مفـرط في إنسـانيته**، ج1، ترجمة، محمـد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (دط)، ص13.-

وأحكامها القيمية حول الفعل الإنساني تحسينا وتقبيحا.

ويؤكد نيتشه، بأن التراتب كمشكلة تواجه العقل الحر، مبثوثة في مجالات متعددة، فهي موجودة في نظريات الانطولوجيا، ومعروفة بفارق الوجود، وتظهر أيضا في الأخلاق، من خلال المفاضلة بين قيم الخير، وقيم الشر، دون التساؤل عن قيمة هذين المقياسين بحد ذاتهما، ونعثر على التراتب أيضا، في نظرية المعرفة، حين يتم إثبات الاختلاف بين العقل والجسد، أو المعرفة والحياة، فينسب إلى الجسد الشهوة والحركة، ويرتقي العقل إلى مرتبة أعلى، لأنه جوهر، وله ميزة تمثل الوجود الحقيقي والخالص من شوائب المحسوس.

وقد أدرك بعض من المتخصصين في فلسفة نيتشه، أو من الذين كتبوا عنه، عمق إشكالية التراتب في فلسفته، سواء كان ذلك على مستوى التشخيص، أم على مستوى البناء، أي التراتب كواقع قائم له أصوله التاريخية، وقيمه المستبطنة، والتراتب كبرنامج مستقبلي بديل، ومن هؤلاء أُويغن فينك(*)، الذي يصرح في كتابه، "فلسفة نيتشه"، قائلا" إن معاناة المسافة، ومراتب الناس، قد احتل مركز الصدارة في نظرية نيتشه الثقافية"[1].

وأما نظرية نيتشه الثقافية فتمثل ذلك الكل الذي يعبر عن النشاط النوعي للإنسان، الذي يستجمع عناصره المختلفة، دين أخلاق معرفة فنّ، لكن مع نيتشه يتم إدخال عنصري المعنى والقيمة على هذه

(*) فنك (أويغن): فيلسوف ألماني من أتباع ظاهريات هوسرل، ولد في كونستانس، سنة 1905، وتوفي في سنة 1975، تتلمذ على هوسيرل، في جامعة فرايبورج، من مؤلفاته: الميتافيزيقا والموت، 1969، المكان والزمان ولحركة، الوجود والحقيقة والعالم الكل واللاشيء.

(1) اويغن فينك: **فلسفة نيتشه**، ترجمة إلياس يديوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص129.

النشـاطات الإنسـانية، وذلك بإتباع أسـلوب السـؤال التقييمي: ما قيمة دين ما؟ ما قيمة أخلاق ما؟ ما قيمة فن ما؟ إنها تساؤلات تنتهي عند نقطة البدء، التي تكشف أصول الثقافة، أو كيف، ولماذا أسس الإنسان هذه التراتبات القيمية بين الأشياء؟ ماذا يريد من وراء ذلك؟.

لكـن قبـل هـذا فالمطلـب الأول والأساسـي، هـو تحديـد معنى التراتب عند نيتشه، الذي على ضوئه نفهم تجليات التراتب، كتشخيص، وبرنامج في الفصول الأخرى.

2 – التراتب وحقيقته عند نيتشه:

2-1 – التراتب بمعنى الاختلاف في الأصل:

قبل أن نحاول تحديد معنى التراتب بما هو اختلاف في الأصل، أو هو الواقع الأصلي الذي تخفيه لغة الحقيقة المفخّخة، الذي كشف عنه نيتشه باعتماد استراتيجية جديدة في النقد، يبدو لنا أنه من الضروري الرجوع إلى تاريخ الفلسفة، بخاصة الفلسفة ما قبل النيتشوية، التي كانت توظف آليات معينة في عملية النقد.

فإذا ما سايرنا "جيل دولوز "Gilles Deleuze"[*]، في اعتباره "أن مشروع نيتشه، الأكثر عمومية، يقوم على إدخال المعنى والقيمة إلى الفلسفة، (...) وأن أحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه، هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي"[1]، فإن المسألة تبدو ضرورية في الرّجوع إلى كانط، لأن مع كانط ولدت مرحلة جديدة للفلسفة، وتحول نوعي في مفهوم النقد، عما كان عليه عند أفلاطون، أرسطو، وديكارت، حيث كان النقد بصفة عامة، يهدف بالأساس إلى الكشف، عن تناقض بين فكرة وأخرى، أو داخل بنية نسقية معينة، أي أنه النقد الذي يسعى إلى بيان الخطأ ورسم الطريق الذي يقاد به العقل قيادة صحيحة، ذلك

(*) جيل دولوز، فيلسوف فرنسي معاصر، ولد سنة 1952، وتوفي(انتحر)سنة 1996، يميل بشكل واضح إلى فرويد ونيتشه، من مؤلفاته، التجريبية والذاتية، سنة 1953، الإختلاف والتكرار1968.

(1) جيل دولوز: **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ص5.

أن الاستراتيجية النقدية الجديدة وفق المنظور الكانطي، تتميز بخاصية التعميم، فضلا عن كونها إحدى خصوصيات العصر الأساسية، هذا ما قاله كانط "Kant"، في الطبعة الأولى من كتابه، نقد العقل المحض،"إن عصرنـا هـو علـى وجـه الخصـوص عصر النقد، الذي من الواجب أن يخضع له كل شيء، فعادة ما يحاول الدين متعللا بقداسته، والشريعة برفعتها، أن ينفلتا من هذا النقد، إلا أنهما يثيران شبهات مشروعة ولا يستطيعان الطموح إلى بلوغ ذلك التقدير الصادق الذي لا يوليه العقل إلا لما من شأنه، أن يدعم تمحيصه تمحيصا حرا وعلنيا"[1].

فالنقد يبدو لنا على ضوء هذا النص، مبثوث في جميع شـعب المعرفة المختلفة، فهو يشمل النظري، كما يشمل العملي، وموصول بالمعرفـة قـدر اتصالـه بالأخـلاق، لكنناكما سـنرى فيما بعد، أن كانط "لـم يفـك الإشـكاليات المتعلقـة بالنقـد فـي حـد ذاتـه، وخاصة فيما يتعلـق بطبيعـة العلاقـة بيـن منطلقـات النقـد ونتائجـه، بيـن معضلات العقـل الخالـص، وبديهيـات العقل العملي، بين العلم والإيمان، وهي ناحية بينها نيتشه، الذي اعتبر نهاية كانط نهاية لاهوتي، وهذا ما يبرر الحديث عن نقد ما بعد كانطي".[2]

إن عصـر النقـد بمـا هـو تجلّ للنضج والتنوير، لا يركز أبدا على نقد المذاهب، والأنسـاق الفلسـفية، ولا بحوار بين فكرة وفكرة، أو داخل نسق محدد، إنما هو منصب على ملكة العقل ذاتها، سواء على المستوى المعرفي، أم الأخلاقي أم الجمالي.

يقـول كانـط: "إنـني أفهـم بذلـك نقـدا لا للكتـب والسّسـاتيم-

(1) Voir: kant. emmanuel, critique de la raison pure, Préface à la premier éditions, Paris, Gallmard, 1986, p33.

(2) نور الدين الشـابي: **نيتشـه ونقد الحداثة**، دار المعرفة للنشـر، تونس، 2005، (دط)، ص76.

الأنظمـة-، بـل بقـدرة العقل بعامة، بالنسـبة إلـى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة، وبالتالي الفصل في مسألة إمـكان، أولا إمـكان الميتافيزيقـا بعامـة، وتعييـن مصادرهـا، ونطاقها، وحدودهـا، وكل ذلـك بنـاءا علـى مبادئ"[1]. وما خلصت إليه التجربة النقدية الكانطية، أنها حددت إمكان العقل وقدراته، وبيّنت أنه عاجز بطبيعته عن إدراك حقائق الأشياء، أو الأشياء في ذاتها، ذلك أن العالم التجريبي، هو نتاج تركيب قامت به الذات الترنسدنتالية، "معتمدة في ذلـك علـى كـم هائـل من الإحساسـات ينقصـه التنظيم، أي أن قوانين الرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلا لأن العقل يدخلها في ذلك العالم، وفي نفس الوقت فإن العقل، لا يخضع هو نفسه لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشّرع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه"[2].

لكـن فـي ظـل هـذه الشـروط، تصبح معرفة الشـيء في ذاته غير ممكنـة، أي معرفـة الحقيقـة الموجـودة فـي ذاتهـا التـي تتعـدى نطاق الإحساسـات، ذلـك أن المعرفـة تنحصـر فـي إطار الحدس الحسـي، ودون الإحساسات، فإن مقولات العقل تكون فارغة.

إن النتائـج التـي تترتـب علـى هـذا التطـور الكانطـي، مؤداها أن المشكلات الكبرى للوجود والحياة الإنسانية لا حل لها، فعلى صعيد المعرفة يستحيل إقامة علم للميتافيزيقا، لأن العلم مادته من الحس، فـي حيـن أن موضوعـات الميتافيزيقـا وأهمهـا عند كانط (الإله، خلود النفس، الحرية)غير محسوسة.

(1) ايمانويـل كانـط: **نقـد العقل المحض**، ترجمة موسـى وهبـة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص76.

(2) جوزيف بوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت1992، ص20.

لكن كانط قد تصدى من بعد في نطاق فلسفة الأخلاق لمشكلات وجود الإله، وخلود النفس، والحرية، "وهي عنده مشكلات الفلسفة الثلاث الكبرى، ولكنّه قدم حلولا لهذه المشكلات بالاعتماد على أدوات غير عقلية، فهي تصبح عنده مسلمات الإرادة"[1] وبهذا تنقسم الحقيقة إلى ميدانين، العالم التجريبي، أو عالم الظواهر، الذي يخضع كله تمام الخضوع لقوانين الميكانيكا، والتفسير العلمي، وعالم الوجود في ذاته أو النومين، الذي هو في منظور كانط، عالم لا نستدل على وجوده، إنما يكون هو منطلق الاستدلالات، فهو ضرورة أخلاقية، حتى ولو كان ينفلت من قبضة البرهنة العقلية.

وعلى أساس هذا العالم أبدع كانط فيما بعد ملكة العقل العملي، أو منظومته الأخلاقية بأوامرها المطلقة، وغاياتها اللاغائية، فهذه بنظرة عامة خلاصة التجربة النقدية كما بلورها كانط، ترى كيف قرأ نيتشه هذه التجربة النقدية؟ هل بقي كانط وفيا للأهداف التي أفصح عنها في مشروعه النقدي للعقل المحض؟ أي النقد الذي من الواجب أن يخضع له كل شيء؟

إن نيتشه لديه منظور خاص يقرأ به الفلاسفة بما فيهم كانط، وهو منظور عبّر عنه في الشّذرة رقم 06 من كتابه "ما وراء الخير والشر" حيث يقول:

"لقد اكتشفت شيئا فشيئا، ما كانت عليه كل فلسفة كبيرة حتى الآن،:أعنى أنها اعتراف ذاتي لصاحبها، ونوع من المذكرات، من غير أن يقصد هو أويلا حظ، وأن النوايا الأخلاقية أو اللاأخلاقية، شكلت في كل فلسفة، بذرة الحياة الأصلية، التي انبثقت عنها في كل مرة النبتة برمتها، وإذا أردنا أن نفسر كيف أقيمت أبعد المزاعم

(1) المرجع السابق: ، في المكان نفسه.

الميتافيزيقية لفيلسوف ما، فمن الأحسن ومن الحكمة دائما، أن نتساءل في البداية:ما الأخلاق التي يسعى، أو يسعى هو لتحقيقها"[1].

وإذا ما طبقنا هذا المنظورعلى تجربة كانط النقدية التي وصفت بأنها تشبه ثورة كوبرنيكوس في علم الفلك، نخرج بنتيجة مؤداها أن كانـط لـم تكـن غايتـه غاية معرفية، إنما كانت مقصدا أخلاقيا مضمرا، هـذا مـا أدركتـه سـارة كوفمـان"Sarah kofman"، وعبـرت عنه قائلة" ليس لاكتشاف سلم المقولات في تقدير نيتشه، هدفا نظريا، يتمثل في الإجابة عن سؤال: كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة؟بل إن غايته عملية، وطبية قبل كل شيء: إنقاذ الميتافيزيقا يقينا، ولكن معها إنقاذ الأخلاق، وشفاء الشباب من شر يستبد بهم".[2]

وبقليل من التفصيل، في فلسفة كانط، كما شرح ذلك "دولوز" يتـم التمييـز بيـن ثلاثـة أنـواع من المثل: "مـا الذي يمكنني أن أعرفه؟ مـاذا يجـب علـي أن أعملـه؟ مـا الـذي آملـه؟ يتم الحـد من كل منها، وفضـح الاسـتخدامات الرديئـة، والتجـاوزات، لكن الطابع غير القابل للنقد لكل مثل أعلى، يبقى في قلب الكانطية، كما الدودة في الثمرة: المعرفة الحقيقية، الأخلاق الحقيقية، الدين الحقيقي"[3].

فليس إذن للنقد الكانطي من موضوع سوى التبرير، تبرير المعرفة الحقيقية، الأخلاق الحقة، الدين الحقيقي، فالتناقض صارخ بين قصدية الخطاب، وما يسكت عنه، إنه يبدأ بالإيمان بما ينتقده.

ومـن هنـا نـدرك فعليـا قيمـة فلسـفة كانط من وجهة نظر نيتشـه،

---

(1) فريدريـك نيتشـه: **مـا وراء الخيـر الشـر**، ترجمة جزيلا فالور حجـار، دار الفارابي، ط2003، 1، الفقرة 6، ص27.

(2) أورده نور الدين الشابي، **نيتشه ونقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 81.

(3) Gilles Delleuze: niezseche et la philosophie, Cérèce, édition, Tunis, 1995, p124-125.

فالمطلقات والاعتقادات الدوغمائية، التي فضحها نقد العقل المحض وبيّن قصورها، ومحدوديتها، يستعيدها في العقل العملي، بدعوى أنها أسمى من أن يدركها عقل الإنسان، فكانط وفق هذا المنظور كانت نهايته نهاية مأساوية لاهوتية.

لكن ما الذي كان ينقص النقد الكانطي، شأنه شأن التجارب النقدية في تاريخ الفلسفة حتى يعتبره نيتشه محدودا وقاصرا؟

"لقد كانت تنقص كانط طريقة تتيح الحكم على العقل من الداخل، من دون أن يعمد إليه لأجل ذلك بمهمة أن يكون قاضيا لذاته (...) إن الفلسفة الصورية تكشف شروطا تبقى خارجية بالنسبة للمشروط، والمبادئ الصورية هي مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكويني داخلي، إن نيتشه يطلب أصلا تكوينيا للعقل بالذات"[(1)]؟

ما هي قوى العقل؟ما هي الإرادة التي تختبئ في العقل وتعبّر عن نفسها فيه؟ من يقف وراء العقل وفي العقل بالذات؟ إن نيتشه يطلب أصلا تكوينيا للعقل بالذات، وأصلا تكوينيا أيضا للإدراك والوعي.

إن نيتشه يطرح سؤال الأصل من؟ وللوصول إلى هذا الأصل الذي تولّدت عنه الأفكار والقيم والمقولات يجري توظيف الإستراتيجية الجينيالوجية التي تكشف طبيعة الإرادة المستبطنة وراء المقولات والملكات.

لكن قبل أن نحلل المقاربة الجينيالوجية كما طبّقها نيتشه لتفكيك مقولة الحقيقة أو لنقد العقل وأوثانه، وبالتالي الوصول إلى لحظة التراتب الأصلية الماثلة في بنية الأصل ذاته، سنحاول أن نعرّف الجينيالوجيا بنظرة عامة، ونقف على معناها في الخطاب الفلسفي بصفة خاصة.؟

---

(1) جيل دولوز: **نيتشه والفلسفة**، مرجع سابق، ص117.

إن المعنى الأصلي، والعام للجينيالوجيا هي "دراسة سلسلة الأنساب والأسلاف، والسلالات العرقية، وهي دراسة عند المؤرخين الآن تعد فرعا من الفروع المساعدة لعلم التاريخ"[(1)].

لكنها ظلّت وفي أغلب الأحيان لصيقة بميدان التاريخ، وإن لم يعد مجال دلالتها محصورا في ميدان التأريخ لأصول الأفراد، والأسر من البشر فحسب، بل امتد ليشمل تاريخ تطور الحيوان، والمؤسسات والأفكار، وفي هذا الصدد ننوّه بأن المصطلح قد اكتسب مضمونا جديدا أكثر دقّة في مؤلفات العالم البيولوجي الإنجليزي "تشارلز داروين"[(*)] (1809 - 1882) التي تعرض نظريته عن أصل الأنواع الحية وتطورها، وبهذا يكون المعنى الثاني الذي يتخذه مصطلح الجنيالوجيا هو تتبع أطوار نشوء الأنواع الحية، ومراحل تطورها وهو أحد اختصاصات علم البيولوجيا.

أما في الخطاب الفلسفي فيعني عموما "تتبع أصول موضوع ما أو فكرة، وتقديم عرض تاريخي متسلسل لظهوره، ونشأته، وتطوره، والغاية من ذلك هي إما الرغبة في تبريره وإضفاء طابع المعقولية والمشروعية عليه، وهذا هو المنظور الذي أصبح كلاسيكيا، وإما انتقاده وإبراز طبيعته النسبية لغاية الحط من القيمة المعطاة له وهذا هو المنظور الحديث"[(2)].

ويمكننا أن نميّز في الخطاب الفلسفي الحديث بين شكلين مختلفين من الجنيالوجيا:

---

(1) عبد الرزاق الدواي: **الجينيالوجيا**، كتابة تاريخ الأفكار، مجلة فكر ونقد، العدد30، السنة الثالثة الدار المغربية للنشرص 2.

(*) تشارلز روبرت داروين: عالم حيوان انجليزي، اشتهر خصوصا بمذهب التطور، ولد في سنة 1809، وتوفي في سنة1882، أهم مؤلفاته: أصل الأنواع 1859، التعبيير عن الإنفعالات في الإنسان والحيوان 1872.

(2) المرجع السابق: في المكان نفسه.

1- يتعلق الأمر في الشكل الأول بـ"جنيالوجيا تاريخية للأفكار تتميز باعتماد منظور زماني متسلسل منطقيا وعقلانيا، وتعد الفلسفة الهيجلية نموذجا بارزا لها، ذلك أن كتاب فينومينولوجيا الروح "LA" PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT المؤلّف سنة 1807، يعتبر محاولة فريدة لاستعراض الأشكال المختلفة التي اتخذها الوعي في صيرورته التاريخية انطلاقا من أبسط مظاهره إلى أرقاها، "ذلك أن نشوء العقل الجديد نتاج ينتهي إليه تحوّل واسع المدى في صور الثقافة بأشكالها المتنوعة، مكافأة يسلم إليها مسار وعر متشعب، وجهد لا يقل مشقة وألما، إنه الكل كما - يقول هيجل - وقد انطوى في نفسه خارج التّتابع الزّمني، وخارج استطالته، وصار تصورا بسيطا، عن هذا الكل، ولكن كمال هذا الكل البسيط كمالا فعليا، إنما يقوم في أن تعود اللّحظات التي صارت إليها الأشكال السابقة فتأخذ في النمو ثانية، وتكتسب شكلها الجديد"[1].

إنه تاريخ جنيالوجي، يحكي قصة مراحل ظهور الوعي، وتطور الأفكار، وسيرورة الحقيقة وفيه تتشابك الأفكار، وتتوالد عن بعضها وترتبط فيما بينها ارتباطا منطقيا، إذ "يقوم هذا التاريخ الجنيالوجي الهيجلي على مسلّمة النمو والتقدّم، من خلال تسلسل الصّراع بين الأفكار المتناقضة، التي تفضي دائما إلى خلا صات جديدة شاملة وغنية"[2].

2- أما الشّكل الثاني من الجنيالوجيا وهو المقصود من التحليل، فهو الذي مارسه نيتشه، وذلك في كتابه جينيالوجيا الأخلاق، Généalogie de la morale الذي نشره عام 1887، حيث يعرض

(1) فريدريك هيجل: **علم ظهور العقل**، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت ط3، 2001، ص17.

(2) أنظر: عبد الرزاق الدواي: **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة**، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط 1، 2004، ص187، 188.

فيه نيتشه منهجا جديدا، لفلسفة نقدية تهدف إلى إعادة النّظر في جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية الحديثة، كما يطرح تساؤلات عن أصل الأحكام والقيم الأخلاقية، مثل الخير والشر، وعن الظروف التي يبتدعها الإنسان فيها، وعمّا تخفيه في حقيقتها، ذلك أن القراءة الجنيالوجية التي اعتمدها نيتشه لا تتبع منظورا زمنيا خطيا، غايته تبرير الوعي البشري انطلاقا من تشكّلاته التاريخية المختلفة والمتصاعدة، التي تصل من خلاله إلى المطلق، على النحو الذي نجده عند هيجل، إنما هي قراءة شاكّة وسيئة الظن، قراءة تمارس أسلوب الكشف، والفضح، والتعرية.فالأمر هنا كما تساءل عن ذلك نيتشه يتعلق بأصل أحكامنا الخلقية المسبقة، ولا يخفى ما تخفيه إضافة لفظ "مسبقة" إلى الأحكام الخلقية من تحول حول النظر إلى الأخلاق، من اعتقاد كونها بديهية ومسلمة إلى محل إشكال ونقد، هذا بالإضافة إلى ما تحمله مفردة مسبقة، من حرج مفهومي وقناعة موروثة.

إن الحقيقة هي أن التساؤل النيتشوي حول أصل هذه الأحكام الخلقية المسبقة لم يكن وليد مراحله الحياتية والفكرية المتأخرة، إنما هي تساؤلات وشكوك، وشبهات وقعت له منذ بداية حياته، أي في مراحل الطفولة، يقول نيتشه واصفا هذا الشك: "وهو شك ظهر مبكّرا في حياتي ولم يكن منتظرا، ظهر بقوة لا تقاوم، وجاء معارضا تماما للوسط الذي عشت فيه لشبابي، لقدوتي وأصلي...جعل فضولي وشكوكي يتوقفان في الوقت المناسب، أمام هذا السؤال "ما أصل أفكارنا عن الخير والشر"[(1)].

إن المفترض في الإجابة على هذا السؤال، ووفق المنظور الذي

(1) فريدريك نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الفقرة3، ص10.-

أصبح تقليديا، هو "أن نجهد أنفسنا في الحصول على ماهية الشيء، وعلى إمكانه الأشد نقاوة، وعلى هويته المنطوية على ذاتها بعناية فائقة، وعلى صورته الثّابتة المتقدمة على كل ما هو خارج وعارض ومتعاقب"[(1)].

فالبحث عن أصل من هذا القبيل، كما يقول فوكو، معناه السعي الحثيث لإيجاد ما قد تم وكان، إيجاد ذات لصورة يفترض أنها تطابق نفسها تمام المطابقة، البحث عن الأصل معناه في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، الشروع في إماطة اللّثام عن هوية أولى.

غير أن نيتشه يحاول بالضبط أن يتجاوز هذا المعنى، فهو يؤكد أنها الميتافيزيقا ذاتها التي تظهر من جديد في التصور الذي يعتقد بأن أهم ما في الأشياء، وأكثرها قيمة، يكمن في بدايتها وأصولها، لكن المطلب الجديد الذي يحدده نيتشه هو أننا" في حاجة إلى نقد للقيم الأخلاقية، يجب أن نصل إلى وضع قيمة هذه القيم موضع تساؤل، وهنا تنقصنا معرفة شروط وظروف، ظهورها وتطورها، وتغيّرها (الأخلاق بما هي نتيجة، أم عارض، أم قناع، أم رياء، أم مرض، أم سوء تفاهم، وكذلك بما هي سبب، أم علاج، أم محفز أم عائق أم سم"[(2)].

لقد عبّر عن هذا المعنى هايدجر[(*)]، في معرض تحليله لطريقة

(1) ميشيل فوكو: **نيتشه الجينيالوجيا والتاريخ، جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص50.

(2) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، الفقرة 6، ص14.

(*) **مارتن هايدجر**: فيلسوف ألماني ذو نزعة وجودية، ولد في سنة 1889، اتجهت فلسفته نحو البحث عن معنى الوجود، ومشكلة الزمان، أناط بالفيلسوف مهمة ايضاح معنى الوجود، والمنهج الذي يستخدمه هو الإشارة، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه، بل الإيضاح والكشف، وذلك بالإشارة إليه، توفي في سنة 1976.أهم مؤلفاته: الوجود والزمان، رسالة في النزعة الإنسانية، نيتشه 1936.

نيتشه في تساؤلاته حول الأصل وآلية اشتغاله، وألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته قائلا" لا يعني الأصل هنا السؤال "من أين صدرت الأشياء؟ بل كيف تكوّنت؟ إنه يعني الكيفية التي تكون عليها، فلا يدل الأصل أبدا على النّشأة التاريخية التجريبية"[1].

إن هـذه القـراءة الجنيالوجيـة لأصـل القيـم والأخلاق، تتعارض مـع ذلـك الميـل الـذي كان سـائدا وهـو الاعتقـاد، بأن الأشـياء كانت فـي بدئهـا، ومولدهـا علـى درجـة مـن الكمـال، والتمـام "يفترض في الأصـل أنـه موجـود دومـا قبل السـقطة وقبل التدهور، والجسـد، قبل العالم والزمن... أما البداية التاريخية فموقعها في الأسفل، والأسفل هنا لا يعني التواضع والاحتشـام، البادئ في خطو اليمامة، بل يعني الاستخفاف والسخرية وسقوط مظاهر الزهو كلها"[2].

فمع المنظور الذي بات كلاسيكيا، إذا ما قارناه مع جدة وفرادة السـؤال الجينيالوجي، يجري الأمر إذن، على إقامة نوع من التراتب، وتوليد الفارق بين أصل يعتقد بأنه حقيقيا، نقيا وصافيا، موطن الحقيقة ومستودعها، المطلق المكتفي بذاته، الذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء، والظواهر، إنه المبدأ المطلق الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب، ولا يرد هو إليها أو ينسب، أما المرتبة الثانية، فتنزل فيها البداية التاريخية إلى أسفل، وهي بداية لها أعمار، وعصور وأزمنة محددة يجري عليها التحـول، الـذي يجـري على كل الموجودات، ولذلك كانت تواريخها غيـر شـاملة، لتبايـن اتجاهاتهـا، ودرجات تطورها، واختلاف مواقعها، داخل دورة التطور الخاصة بكل منها.

هذه هي صيغة التراتب من منظور الميتافيزيقا التقليدية، إنها تقيم

(1) أورده عبد السلام بن عبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، دار توبقال، الدار البَيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص27.

(2) فوكو: مرجع سابق، ص51.

الاختلاف بين الأصل والبداية، بين الوجود الأصيل والوجود الزائف، بين الصحيح والخاطئ، بين الخير والشر، المعقول والمحسوس، ثمّ تفاضل بينهما بالانتصار للأصل والحقيقي والمعقول والخير عن طريق تجاوز أشكال الوجود ومعايير التفكير والتقويم الأخرى.

لكن مرمى التاريخ الجينيالوجي وفق المنظور النيتشوي يذهب إلى أبعد من ذلك، أي أبعد من الوقوف عند الأصل، لأنه كما رأينا، ليس بحثا عن مصدر، ووقوفا عند أصل، فإذا كان الجينيالوجي يعتدّ بالإصغاء للتاريخ، بل التصديق بالميتافيزيقا فما عساه يستفيد؟:

"إن وراء الأشياء شيئا آخر سواها، من المؤكد أن الأمر لا يتعلق بأسرار الأشياء الأساسية التي لا تاريخ لها، بل بالسرّ التي هي إياه من غير ماهية، أو بماهية تشكّلت بالتدريج جزءا فجزءا، بدءا بأشكال كانت غريبة عنها (...)، ما نعثر عليه في بدء تاريخ الأشياء ليس تلك الهوية التي تحفظ الأشياء وتصونها، بل الاختلال، اختلال الأشياء، والشتات، ولا شيء غير الشتات"[1].

فالجينيالوجي إذن، لا يؤمن بالماهيات الثابتة، وبالمبادئ المؤسّسة، ولا بالغائيات الميتافيزيقية، ذلك أنه إذ يقضي على فكرة المصدر الأصلي، يلغي في الوقت ذاته فكرة الغاية والنهاية، "فيما تحاول الميتافيزيقا أن تذيب الحدث الفريد في حركة مستمرة تهدف نحو غاية بعينها فإن الجينيالوجيا ترصد الحدث فيما تجعل منه فريدا، والحدث... ليس في نظرها سوى علائق قوى لا تتبع هدفا بعينه، ولا تخضع لآلية مضبوطة، وإنما لصدف الصراع".[2]

(1) المرجع السابق: ص50.

(2) عبد السلام بن عبد العالي: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص27.

وعلى هذا تكون الجينيالوجيا عملية تأويلية للميتافيزيقي باتجاه الأخلاقي، ومن ثم تحطيم تاريخه، فبالنسبة لنيتشه: ليست المنظومات والمقولات الفلسفية سوى الأنساق القيميّة الأخلاقية، وما تاريخ الفكر سوى تاريخ الاستعارات الميّتة والتأويلات المخادعة، إنه وعلى ضوء هذا المنظور فإن مهمة الجينيالوجيا كمنهج نقدي، هي تعرية التأويلات من هذه الأقنعة وتمزيق كل الحجب التي تخفي وراءها زيفها، باتجاه كف الذات عن إنتاج الوهم وأسطورة التعالي والحقيقة، وادعاءاتها الموهمة التي تتصدّرها فكرة اختزال حقيقة الوجود في معانيها ودلالتها.

ومن هنا ندرك جيدا كيف أن نيتشه اعتمد التأويل كمنهج في الفهم، وآلية من آليات القراءة، لكونه أدرك أن النّص (نص الحقيقة) بما هو متاهة، وأن المتاهة نفسها تحدد المنهج، إنها مجال الألغازوالأقنعة التي تتطلّب الكشف والفضح والتّعرية، ولمّا كانت المتاهة تتضمن العمق الذي يعتبر السطح علامة عليه، فإن المنهج سيكون نزولا إلى الأعماق، على أن يكون الهدف من ذلك ليس هو تبريرها أو تمرير صفة المعقولية عليها، إنما هو إنارتها، وكشف المغيّب منها، يقول نيتشه على لسان زرادشت:

"لقد برزتم أمامي يا رجال اليوم، وعلى وجوهكم وأعضائكم من الألوان، عشرات الأنواع، وحولكم عشرات المرايا، تعكس تموّجات ألوانكم، والحق أنكم لا تستطيعون أن تجدوا ما تتقنّعون به، أشد غرابة من وجوهكم، فمن له أن يعرف من أنتم"[1].

إن لغة الحقيقة، والإرادة الماثلة خلفها تبدو مفخّخة، ونيتشه في هذا النص يستخدم مجاز "الألوان"، و"المرايا" للدّلالة على الأقنعة

(1) فريدريك نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، في بلاد المدينة، ص148.

التي تغلّف وجوه القيم، لكنّها في الوقت نفسه ثقوب نطلّ من خلالها على حقيقة الأشياء، أو هي معبر نحو تلك القيم التي أنبنى وتأسّس عليها تاريخ التراتب.

وهذا التراتب لا ينكشف لمجرد القراءة الأولى، والسّبب في ذلك هيروغليفية حروفه وتداخلها، وفوضاها، هذا ما يتطلب منّا أن نرفع القراءة ذاتها إلى مرتبة نجعلها فنّا من الفنون، وعلى أن يتم النّظر إلى الظواهر والقيم كأعراض تقتضي الإحالة، ورموزا تستوجب التفكيك، لأنه وعلى حد تعبير، جيل دولوز، "لن نجد أبدا معنى شيء مّا (ظاهرة بيولوجية، ظاهرة إنسانية، أو حتى فيزيائية)، إذا لم نكن نعرف ما هي القوة التي تتملّك الشيء، أو تستغلّه، أو تستولي عليه، أو تعبّر عن نفسها فيه، فالظاهرة ليست مظهرا ولا حتىّ ظهورا، بل هي علامة، هي عرض نجد معناه في قوّة حالية"[1]. إن الفلسفة تبعا لهذا إذن علم أعراض، أو هي نظرية عامة للعلامات.

هذا، ولقد عبرّ نيتشه، في إحدى نصوصه عن لغة الحقيقة باعتبارها مفعولا لسلطة المجاز والاستعارة قائلا: "ما الحقيقة؟ إنّها جيش متحرك من الاستعارات، من المجاز المرسل، أو التشبيهات بالإنسان، أو قل، بإيجاز مجموعة من العلاقات الإنسانية، التي تم التسامي بها على طريقة شعرية وبلاغية، والتي بعد طول استعمال تبدو لشعب ما راسخة وإلزامية، إن الحقائق هي أوهام نسيت أنها كذلك، واستعارات ضاعت قوتها الحسية، وقطعا نقدية ضاعت نقوشها"[2].

وإذا كانت الحقيقة بمثل هذا التصور، وأن القيم والمعاني التي منحها الفلاسفة مرتبة اليقينية، والضرورية، والكلية، ليست

(1) جيل دولوز: مرجع سابق، ص8.

(2) Nietzschele: livre de philosophe, trd, par, angéle krimer marietti, édition, Flammarion, paris, 1991, p123.

في حقيقتها بمثل هذه المواصفات، فالمطلوب إذن هو إعادة ربط هذه الاستعارات، والتشبيهات، بأصولها الحقيقية، وإرجاع الظواهر والحوادث وما تختزنه من المعاني إلى المنابع الأولى التي خرجت منها، والتربة الأصلية التي نبتت فيها، يقول نيتشه كاشفا عن الأوهام التي نسيت أنها كذلك:

"فهذه جميع الأزمنة، وجميع الشعوب تتزاحم مرسلة نظراتها من وراء قناعكم، كما تفضح جميع حركاتكم، عن تراكم كل العادات والمعتقدات فيكم، فإذا ما نزعت أقنعتكم، وألقيت أحمالكم، ومسحت ألوانكم، ووقفت حركاتكم، فلا يبقى منكم إلا شبح ينصب مفزعة للطيور"[1].

إن نزع الأقنعة، وإلقاء الأحمال، ومسح الألوان، هو خيط أريانا[*] الوحيد الذي يخرج نيتشه من نص الحقيقة، بما هو نص ملغّز ومفخّخ، لأنه لن تتأتى جنيالوجيا القيم، والأخلاق، والزهد، والمعرفة، عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، "بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها، والاهتمام الدقيق يقبحها وسخفها، وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة، وأن نمهلها حتى تصعد من المتاهة التي لم تعد أية حقيقة فيها تتولى حفظها وحراستها"[2].

(1) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، في بلاد المدينة، ص148.

(*) **(آريان: ariane)** ، ابنة ملك جزيرة كريت في العصر القديم، أخبت تزيوس، الذي جاء إلى الجزيرة لقتل المينوتور، الوحش، الذي رأسه رأس ثور وجسده جسد إنسان، وأعطته لفيفة خيط، يبسطها وراءه في دهاليز القصر، وهذا بغرض الإهتداءإلى طريق العودة، والخروج منه بعد قتل الوحش، وتستعمل عبارة خيط أريانا، للدلالة على الصراط، الذي يهدي المرأ ويقود خطاه، في الأمور الصعبة والمعقدة.

(2) فوكو: مرجع سابق، ص52.

إن ما يترتب على نزع هذه الأقنعة، والخروج من المتاهة، أو هذا الربط والوصل بين القيم والقوى التي تنتجها، حقيقتين مهمتين:

أولا: فقدان القيمة قيمتها، وتحولها من واقع كونها قيما معطاة تقيّم من خلالها الظواهر، إلى أنماط وجود لأولئك الذين يحكمون ويقيّمون.

ثانيا: إن سؤال الحقيقة ليس متجاوزا للإنسان، فلا ينبغي التساؤل عن ماهية الحقيقة دون التساؤل عن ماهية الكائن الإنساني، مادامت الحقيقة هي ما ينكشف داخل التجربة الإنسانية باعتبارها تجربة وجود، تساوق الرغبة والفعل.

هذه اللّحظة التي ينكشف فيها واقع الحقيقة، من جهة كونها نتاج الإرادة الإنسانية، يصطلح على تسميتها فوكو بلحظة الإنبجاس، "ÉMERGENCE" الذي هو ضرب من بروز القوى على الساحة، "وتوثّب تقفز به حالات القوى تلك من كواليس المسرح، بكل ما لها من بأس، وما هي عليه من عنفوان (...)، وهو المشهد الذي تتوزع فيه جميعها إزاء وفوق بعضها البعض، إنه ذلك الفضاء الذي يجعل منها أقساما منقسمة، ويحفر لذاته فجوة بينها، وفراغا تتبادل من خلاله التهديدات والكلمات"[1].

إنه وعبر هذا التتبع، وبصورة أعم، لنتاج الثقافة الحديثة، نصل إلى لحظة الأصل الذي تولدت عنه القيم والمعاني، وأول ما نلاحظه على مستوى الجهاز الاصطلاحي، باعتباره أحد أهم ركائز النّظر المعرفي الفلسفي، هو أفول مفردات كالمفهوم، والجوهر، والحقيقة والتطابق، والهوية ثم إحلال مفردات أخرى، كالقناع، والقوى، البأس، الخداع، الفجوة المرتبة، وهي مقولات تنتمي إلى فضاء الأخلاق، والسلوك في

(1) المرجع السابق: ص56.

الحياة، لا إلى فضاء الأنطولوجيا، أو بعبارة واحدة، تنتمي إلى دائرة الجسد، على أن نفهم الجسد كصيغة من صيغ الوجود، وطريقة من طرق الحكم على الأشياء، لأنه لا وجود سوى للجسد، وليس الروح وفضائلها، إلا صدى لهذا الجسد، يعبر عن هذا نيتشه قائلا:

"إن الجسد يقطع مسافات التاريخ بكفاحه، ولكن ما تكون الروح من الجسد يا ترى، إن لم تكن المذيع لكفاح الجسد وانتصاراته؟ ما الجسد إلا الصوت، وما الروح إلا الصدى الناجم عنه، والتابع له، ليست الكلمات الموضوعة للدلالة على الخير والشر سوى رموز، فهي تشير إلى الأمور، ولا تعبّر عنها، ولا يطلب المعرفة فيها ومنها، إلا المجانين."(1)

والجسد في حد ذاته ليس واحدا، إنما هو ظاهرة متعددة، من تعدد قوى يتعذر تبسيطها، ووحدة هذا الجسد هي وحدة ظاهرة متعددة (و حدة سيطرة)، وفي جسد ما، تسمى القوى العليا أو المسيطرة فاعلة، في حين تسمى القوى الدنيا، أو المسيطر عليها رادة الفعل أو ارتكاسية، وعلى هذا الأساس، فالمسرحية التي تمثّل على الخشبة دون مكان تظل هي: المهيمن والمهيمن عليه، يكررانها بلا تحديد، كما بيّن ذلك فوكو.

إن التمييز إذن بين القيم، إنما ينشأ من وجود أناس يهيمنون على أناس. ويسميه جيل دولوز، تراتبا، هذا الاختلاف بين القوى الموصوفة وفقا لكميتها: قوى فاعلة، وقوى رادة للفعل، فصناعة وتوليد القيم تبعا لهذا التأويل أصلها مزدوج، نموذج الفاعل، ونموذج راد للفعل، أو بتعبير فوكو: المهيمن والمهيمن عليه.

إنها المهمة الأولى التي تتولى الجنيالوجيا الكشف عنها، بناء

(1) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، الفضيلة الواهبة، ص102.

على هذا، "فالجنيالوجيا تتعارض مع الطابع المطلق للقيم، وتتعارض في الوقت نفسه مع طابعها النسبي والنفعي، الجنيالوجيا تعني العنصر الاختلافـي، للقيـم الـذي تأخـذ منـه قيمتهـا بالذات.الجنيالوجيا تعني الأصل أو الميلاد - لكن أيضا اختلاف، وتمايز داخل الأصل"[1].

أو بكلمة واحدة، إن الأصل هو الاختلاف في الأصل، والاختلاف في الأصل هوالتراتب، بما معناه العلاقة بين قوة مسيطرة، وقوة مسيطر عليها، بين إرادة مطيعة وإرادة مطاعة.

ومن هذا تتوافر لدينا نتيجتين مهمتين:

- أن التراتب كشيء لا ينفصل عن الجينيالوجيا.
- التراتـب هـو الواقـع الأصلـي الـذي تخفيـه لغة الحقيقـة، إنه تماثل الاختلاف والأصل.

فالتراتب تواصلا مع النتيجة الأولى، يحتل ضمن الإسـتراتيجية الجينيالوجيـة حيّـزا مركزيـا، "فهـو مـن جهـة مصدر القيـم، ومن جهة أخرى مصدر اختلافها، وعليه فإن تحديد كيفية صدور القيم، متوقف على هذا العنصر التراتبي، الذي يقسـم العالم بمواضيعه ورموزه إلى تعارضـات مختلفـة، إلـى أدنـى وأعلـى، وضيع ونبيل، شـريرو طيب، سطح وعمق[2]".

فهـذا هـو إذن، المعنـى الأولانـي للتراتب، الذي من خلاله نربط بين معنى ظاهرة ما، والقوى التي تسـيطر عليها، أو تعبّر عن نفسـها فيها، لكن التراتب معناه يتسع أكثر، وذلك تماشيا مع تقنيات التأويل الجنيالوجيي الذي لا يكتفي فقط بكشف الأصول، ومعرفة الاختلاف الماثل في بنيتها، إنه أيضا يفاضل بينهما، أو بعبارة أخرى يقيّم.

(1) Gilles Delleuze: nietzseche et la philosophie, Op, Cit, p7.

(2) عبد السلام بن عبد العالي: مرجع سابق، ص20.

لذلك فإن الجينيالوجيا بما هي ملاحقة للأصل هي مقدمة للنقد الحقيقي،أي التقييم، والمفاضلة بين نمطين من التقييم والوجود، وإذا كان سؤال الأصل هو من؟ فإن سؤال القيمة هو لماذا؟ لذلك فإن الجنيالوجيا لا تؤول أو تكشف فحسب، بل هي تقيّم، إنها تدرك أصل القيم، ولكن أيضا قيمة الأصل: ما هي طبيعة القوى التي تنتج المعنى؟هل توحي بالنبل أم بالخساسة والدناءة والانحطاط؟ ولماذا تنتج المعنى على ذلك النحو دون غيره؟ هل تهدف إلى إثبات الحياة أم إلى نفيها، هل هي تعبير عن صحة أم عن مرض؟.

إن هذه التساؤلات، هي الجسر الذي سيقودنا نحو المعنى الثاني من معاني التراتب، أي التفاضل، فالعنصر التفاضلي، بما هو تشغيل لملكة الذوق هو أداة النقد المحورية، التي يستند إليها نيتشه، في تصنيف القوى، وإعادة بناء مختلف المنظومات الفاعلة.

2 - 2 - التراتب بمعنى التفاضل:

إن ما توصلنا إليه سابقا في تحديد معنى التراتب في سياق البحث عن المعنى وتتبع أصوله، هو أنه لا وجود هناك لأصل نقي وصاف، أو جوهر قائم بذاته، يحدد شروط الإمكان، ويمنح الأشياء قيمتها، إنما الأصل داخل ذاته ينطوي على التعدد وليس الوحدة، الاختلاف وليس التطابق، والسلب لا الإيجاب.و التشذّر لا الهوية، ولا يوجد هناك ما سماه الفلاسفة "ما في ذاته".

بل كل ما في الأمر هو مجموعة قوى، محكومة بعلاقة السيطرة، يسمى الأول بالفاعل" actif"و الآخر راد الفعل"RÉACTIF"، على أن نفهم هذه العلاقة باعتبارها واقعة في الأصل بالذات، فالفاعل وراد الفعل، في علاقة تعايش وتعالق في الأصل.

وعلى هذا الأساس يتبلور تصور جديد للوجود، على نحو

يختلف تماما عما كان عليه الاعتقاد سابقا، أي في الفلسفة التقليدية، ذلك أن الأمر الحاسم في فلسفة الماضي بالنسبة إلى نيتشه، يكمن في الفارق الذي يتكرر دوما وبأشكال مذهبية، بين عالم الحقيقة وعالم المظهر ولكن ما عسى أن يكون هذا الفارق بين المظهر والوجود؟ من يفكر بمثل هذه الثنائيات؟ ماذا يريد؟

إن هذا الفارق، "يفرض تقسيما في وجود الموجود على نحو يتفرع معه إلى وجود حقيقي وأصيل، ووجود غير حقيقي وغير أصيل، إنه ينقسم إلى مظهر وجوهر، وذلك يعني أن الموجود ليس موجودا على النحو ذاته تماما، بل يتميز وفق درجات ومراتب، أي وفق وجوده، وكل رتبة تقاس بالنسبة إلى المسافة التي تفصلها عن الموجود الأعلى الذي يدعونه عادة المطلق أو الإله[1]".

وهذا الموجود الذي يحتل رتبة الوجود الأعلى إنما هو الخير، ومبرر هذا الاعتقاد في تصور الفلاسفة، يوضّحه نيتشه في الشذرة رقم "2" من كتابه "بمعزل عن الخير والشر" قائلا: "الأشياء ذات القيمة العليا، يجب أن يكون لها مصدر آخر، مصدر يكون نقيا، فهي لا يمكن أن تشتق من هذا العالم الفاني، الخادع، الوهمي، من هذه المتاهة والضّلال، من هذه الملذّات إن منبعها يجب أن يكون في قلب الوجود، في اللّافاني، في الرّبانية المستورة، في الشيء في ذاته"[2].

إن هذا التصور للوجود، هو الذي حكم تاريخ الثقافة، ودائما يعيد إنتاج نفسه بأشكال متعددة، إنها لحظة أنطولوجية تشكلت بواكيرها الأولى مع سقراط، إنها هذه العقلانوية التي تبدأ مع طريقة سقراط، سقراط بالضبط الذي يدشن تلك الثقافة، "إنها هذه العقلانوية

(1) أويغن فينك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص129.

(2) Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, tard Par, Henri Albert, librairie Générale Française, Paris 1991, §2, P47.

ذاتها التي جمّدت على امتداد ألفي عام إطارات أفكارها في منطق أرسطو، وهي أيضا التي أدخلها اللاهوتيون في الدين، قبل أن تقيم ثورة عبادة إله العقل، وهي التي تجدّدت وأبتدعت العلم مع الطريقة الديكارتية،وهي أيضا التي تقع عليها من جديد في ديالكتيك هيجل،وعبارته المشهورة كل ما هو عقلي، واقعي، وكل ما هو واقعي إنما هو عقلاني"[1].

والملاحظة التي تستدعي الوقوف أمام هذا التراث الفلسفي الذي يمارس حضوره في التاريخ الحديث هو خلوّه من لغة القوى، الصّراع، والبأس، وما يحيل إلى معاني أخرى قد لا تكون موصولة بهذا الجهاز المقولاتي الأنطولوجي، فهي تظهر بمفرداتها كالجوهر، والهوية، والحقيقي، والأصيل بريئة ومحايدة، لا غاية لها، سوى البحث عن الحقيقة، واتخاذ العقل أداة ضرورية للوصول إلى ذلك.

إلا أن نيتشه يحارب بالضبط هذه اللّغة، والهدف من ذلك هو إرادة بناء تصور فعلي للوجود، أي بما معناه، إعادة بناء مختلف المنظومات الفاعلة، "لأن نيتشه لا يتفحّص التصورات الانطولوجية في النّقل الميتافيزيقي إطلاقا لذاتها، بل يعتبرها فقط بمثابة أعراض تشير إلى نزعات من الحياة، أنه بعبارة أخرى لا يطرح مشكلة الوجود، على الأقل بالطريقة التي بحثت بها طوال قرون، فمشكلة الوجود تستوعبها مشكلة القيمة"[2].

وهذا هو الفرق الأساسي بين الوجود وفق منظور الميتافيزيقا الكلاسيكية، والوجود وفق منظور نيتشه، إنها نزعات من الحياة، أو مجموعة من القوى تفعل وتؤول. وبالتالي فكل فكرة تخترع، أو

---

(1) بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1994، ص38.

(2) أويغن فينك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص13.

أخلاق تؤسس هي من قبل هذه القوى التي تفعل انطلاقا من دوافع ما يسميها نيتشه "إرادة القوة"، volonté de puissance، التي تؤسس التراتب بصيغه المتعددة عبر التاريخ.

لكن ينبغي أن نفهم أن الأمر "لا يتعلق بتجسيم هنا، فإرادة القوة أو الاقتدار، ليست واحدة من المقولات المنطقية الجديرة بالإزدراء العظيم، ولا سيرورة متشكلة، ومشوهة في الوقت ذاته، مثل عمل الذات الصورة الكانطية، فإرادة القوة هذه ليست ذاتية، ولا فردية ولا صورية ونيتشه لا يخترعها، هو يجدها في الوجود"[1].

إنها الحقيقة التي يعلنها زرادشت، في مخاطبته للحكماء قائلا: "لقد تيقّنت وجود إرادة القوة في كل حي، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة، لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضا، لتتحكم فيمن هو أضعف منها، وتلك هي اللّذة الوحيدة الباقية فلا تتخلى عنها"[2]، وفي هذا النّص يفصح نيتشه ويربط بين إرادة القوة والحياة، بصورة يبدو أنه من غير الممكن إيقاع الانفصال بينهما، أو إنزال أحدهما دون الآخر، ففي كل حياة إرادة قوة.

بهذا المعنى يظهر لنا التجاوز النيتشوي لرؤية شوبنهاور في الإرادة، الذي يرى بأن غاية ما يسعى إليه الكائن الحي هو إرادة الحياة، رافعا في نفس الوقت هذه الإرادة إلى مرتبة مبدأ كوني ذو أبعاد ميتافيزيقية.

وما تتميز به هذه الإرادة حسب شوبنهاور، هو أنها تبقى "ثابتة ودائمة وسط تنوع الأفراد التي تمثلها... فكل قوى من قوى الطبيعة

(1) بيار هيبر سوفرين: **زرادشت نيتشه**، مرجع سابق، ص132.
(2) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، الانتصار على الذات، ص143.

هـو الإرادة بعينهـا، فـي درجـة معيّنـة مـن تموضعهـا، وليـس هو كما يرى أفلاطون "الشيء في ذاته"، الشيء في ذاته هو الإرادة الواحدة، العميـاء، الحـرّة، اللاعقلانيـة، التـي لا تخضع لأي شـكل من أشـكال مبدأ السبب الكافي"[1].

وحسـب القـراءة النيتشـوية لهـذه المقاربـة لـلإرادة كمـا تمثلهـا شـوبنهاور، أنها لم تعثر على الحقيقة لأنه "ما عثر على الحقيقة من قـال بـإرادة الحيـاة، لأن مثـل هـذه الإرادة لا وجـود لها، وليس للعدم إرادة، كمـا أن المتمتـع بالحيـاة، لا يمكنـه أن يطلـب الحياة، ولا إرادة إلا حيـث تتجلـى حيـاة، ومـع هـذا فـان مـا أدعو إليـه إن هو إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة"[2].

هـذا فضـلا عمّـا تنطـوي عليه مقولـة الإرادة من خداع وتضليل، فيما يتعلق بصفة الواحدية، فهي واحدة من حيث الجوهر، متعددة من حيث التمظهر، فشوبنهاور "اعتقد بأن الإرادة هي التي تحدث الرغبة بغريزة محسوسة... ثم يمحو كل الحدود الفردية، ويسمي هذه الإرادة عديمة الشكل جوهر العالم"[3].

وشوبنهاور، حسب نيتشه، لم يفعل سوى ما يفعله الفلاسفة في عاداتهـم، لقـد أخـذ حكمـا شـعبيا راق له فعظّمـة وبالغ فيه، "فالإرادة كما تبدو لي وقبل كلّ شـيء، - والكلام لنيتشـه -، شـيء ما معقد، شـيء ما لا يملك وحدة إلا على صعيد الإسـم... لنقل بأن في كل إرادة، هناك وقبل كل شـيء تعدد في المشـاعر، الشـعور بالحالة التي نريـد الخـروج منهـا، والشـعور بالحالـة التي نتوق إليهـا، الحس بهذه

(1) إميل بريهيه: تاريخ الفلسفة، -القرن التاسع عشر-مرجع سابق، ص289.
(2) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، الانتصار على الذات، ص144.
(3) Chrles andler: Nietzsche, sa vit, et sa pensée, Nietzsche et le transformisme intellectualiste, T3, n, r; f, Gallimard 1958, p77.

الاتجاهات بالذات، انطلاقا من هنا، لأجل الذهاب إلى هناك"[1]، وهذا هو المعنى الحقيقي للإرادة على النحو الذي حلّله نيتشه، فهي ليست واحدة إلا على صعيد الاسم أو التركيبة اللّفظية، وداخل هذه الإرادة مشاعر وانفعالات متعددة، هذا ما غاب عن شوبنهاور، نتيجة لتحكيمه لغة العامة، ووثوقه في اللغة.

هذا، ويزيد نيتشه المسألة أكثر وضوحا، حينما يحلل هذا التعدد في المشاعر، بأسلوب وطريقة نفسية دقيقتين، حيث يعتبر هذا التعدد في المشاعر بمثابة حالة انفعالية، "انفعال إصدار الأمر، وما يسمى عادة حرية الاختيار، هو في الأساس الشعور بالتفوق، الذي نحس به اتجاه مملـوك، أنـا حـر، وعليـه هـو أن يطيـع"[2]. لينتهي هذا التحليل إلى أنه في كل فعل إرادة، يتعلق الأمر، بالأمر والطاعة، وذلك في مشهد أو جسد اجتماعي مركب من نفوس متعددة ومتراتبة.

ومـا نلاحظـه، هـو زاويـة النظـر إلـى الإرادة، التـي هـي زاويـة أخلاقيـة، وشـفيعنا فـي هـذا، هـو حضـور مفردات التحليـل، كالطاعة والأمر والانفعال. إنها زاوية من النظر تختلف عن الإرادة من حيث كونها، قدرة على فعل الضدين، أو ذلك الفعل الذي بإمكان الإنسان أن يختار سواه، فالإرادة على ضوء هذا متعددة، وهو التعدد الآتي من كونهـا محكومـة بعلاقـات السّـيطرة، فيها الآمر، والمطيع، المتواجدان داخل جسد اجتماعي معقد.

وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن تعددية الإرادة، هو أحد المكونات الأساسية لمعنى التراتب بنظرة أولية، وبمعزل عن الإرادة التـي يفضّلهـا نيتشـه أن تكـون هي المسـيطرة، حيـث يرى بأنها لحظة ضاعت في التاريخ، وعلينا استعادة هذه اللحظة التراتبية المفقودة.

---

(1) voir: Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Op, Cit, §19, p77.
(2) Ibid:19, p 79.

وإذا كان الوجود بمثل هذا المعنى، وذلك من جهة كونه إرادة قوة، والإرادة بوصفها متعددة، نسجل ملاحظتين:

- أن إرادة القوة هي التي تؤسس التراتب من جهة، وهي من جهة أخرى مبدأ تأليف القوى، المتواجدة في دائرة اجتماعية معينة، ويتّضح بذلك، أن إرادة القوة كحقيقة أولية، هي المبدأ الجامع، والمؤلف بين القوى المتواجدة في العلاقة، والمختلفة في الأصل، من حيث الكمية العائدة لكل منها، والنّوعية التي تتصف بها.

- إن إرادة القوة تبعا لهذا هي العنصر الذي ينبع منه في آن واحد معا، الفرق في كمية القوى الموضوعة في علاقة (بعضها ببعض)، والنوعية التي تعود في هذه العلاقة إلى كل قوة، إنها بهذا المعنى "أصل القيم، أصل كل تراتب القيم، إرادة القوة تثّبت قيمة القيم، لكن هذا الأصل لا نأخذه في وحدته الأولية أو في هويته"[(1)]، ومبرر ذلك كونه مختلف من حيث الأصل.

على ضوء هذه الحقيقة يعيد نيتشه، بناء منظومة التراتب الذي يعتبره أصيلا، وضروريا، مفاضلا بينه وبين التراتب الذي يبصر فيه الخساسة والسّفالة، موجها إليه تهمة قلب التراتب الأصيل، وكل هذا بالاستناد إلى إرادة القوة كأداة للنّقد والبناء.

وعلى هذا الأساس، ليست إرادة القوة أداة للتأويل فقط، بل هي تقيّم أيضا، فإذا كان التأويل هو تحديد القوة التي تعطي للشيء معناه، فإن التقييم هو تحديد إرادة القوة التي تعطي الشيء قيمة، وبالتالي تصبح إرادة القوة، بالمعنى الذي يرتضيه نيتشه، هي قوام النقد الجينيالوجي، وأداته التي تحدد الكيفية الأصيلة والثابتة للتراتب، الذي أقلبته القوى الارتكاسية.

---

(1) Michel haar: Nietzsche et la métaphysique, éditions, Gallimard, 1993, paris, p 30.

وقبل أن نحدد نمط التراتب النيتشوي، يتعين علينا الوقوف على الصفات التي تتصف بها القوى المسيطرة والمسيطر عليها، بما أن كل واحدة منها لها إرادة قوة تميّزها عن الأخرى، فالأولى تضمن قوتها في الفعل، والإثبات، بينما الثانية تضمنها في النفي والارتكاس.

ومنه نحدد المعنى الأول للتراتب من وجهة نظر العنصر التفاضلي بما هو تشغيل لملكة الذوق الفاعلة، بأنه الفرق بين القوى الفاعلة، والقوى الارتكاسية، وتفوّق القوى الفاعلة على الارتكاسية وهي المرتبة التي يمنحها نيتشه درجة الفطرية، والثبوتية.

يقول في كتابه "بمعزل عن الخير والشر": "كل ارتقاء بالنوع الإنساني كان وإلى حد الآن، من صنعة مجتمع أرستقراطي... وهو مجتمع يؤمن بسلم طويل في التراتب، وفي الاختلافات القيميّة من إنسان إلى إنسان، وهو مجتمع بحاجة إلى العبودية بمعنى من المعاني"[1]. فنيتشه من خلال هذا النص يؤمن بأن التراتب هو وصف طبيعي، أو هو على حد تعبيره

"اختلاف طبقي متأصل"، يرفع من خلاله القوى الفاعلة مرتبة أعلى. ويفضلها على القوى الارتكاسية، التي ينزلها مرتبة أدنى.

إن هذا التراتب لا تتم المحافظة عليه وتمييزه إلا عن طريق وضع فواصل، وحدود صلبة، بين القوى الفاعلة، التي تجد قوتها في الإثبات، والقوى الارتكاسية التي تجدها في النفي.

فالأولى تتحدد بكونها قوة مرنة وقاهرة، قوة تمضي إلى أقصى ما تستطيعه، قوة أيضا تثبت اختلافها، وتجعل من اختلافها موضوع إثبات، واستمتاع، فهي "أخلاق مكوّنة من تمجيد وتعظيم ذاتها، فبعض الصّنف من البشر، يكتمل في نوعه وفي واجهة حياته، ويستبعد أيضا

(1) Nietzsche par-delà' le bien et le mal, op, cit, 257, p319.

تأثير البشر الذين هم من جنس مختلف، كم هو أدنى منها"[1].

فهذا الصّنف من القوى، يأبى التمازج والتداخل بمن دونه، وهو يمجد نفسه، ولا تحتاج هذه القوى، إلى شيء خارجي للتعارض معه، ومن ثمة تثبت اختلافها، إنها تلتقي مع هذا الآخر لكي تختلف وتفارق، فهي تثبت اختلافها من الداخل، وتستشعر من ذاتها تراتب القيم الموجودة، يعبر عن هذه الصورة نيتشه قائلا "فهم الذين حكموا على أعمالهم بأنها حسنة، أي بمقابلتها لكل ما هوسا فل، وحقير، وعامي ورعاعي، من أعلى هذا الإحساس بالفارق، استأثروا بحق ابتكار القيم وتسميتها، نحن هنا أمام نبع دافق، وفيّاض من التقييمات التي تضع المراتب وتحدد الدرجات"[2].

أما القوى الإرتكاسية، أو رادة الفعل فهي تتحدد على النحو التالي: "قوة نفعية، للتكيف والتقييد الجزئي، قوة تفصل القوى الفاعلة عما تستطيعه، تنفي نفسها بنفسها، أو تنقلب ضد نفسها، حكم الضعفاء والعبيد"[3]. فهي على العكس تماما من القوى الفاعلة. لأن مرتكزها قائم على نزعة التسوية، ورفض المراتب، وعلى إرادة المساواة، ونفي الاختلاف.

أما من ناحية الأسبقية الزّمنية والتاريخية، فيرى نيتشه أن الفاعل أو السّيد هو الأول، بينما العبد أو النّافي فلم يكن سوى نتاج تاريخ، ينتمي إلى مراحل زمنية متأخرة، فالطبقة النبيلة "كانت دائما في الأصل - أو البدء - طبقة من البرابرة، وعلوّها لا يأتي من تفوقها الفيزيولوجي فقط، لكن في قوتها النفسية أيضا، كانوا في تركيبهم الإنساني الأكثر

(1) Nietzschela: volonté de puissance, trd, par, G, bianquis, éditions, Gallimard, Paris, 1948, §386. T, 1, P118.

(2) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، المبحث الأول، الفقرة2، ص20.

(3) جيل دولوز: **نيتشه والفلسفة**، مرجع سابق، ص 80.

كمالا"[1].

وسيحاول نيتشه انطلاقا من تقنيات التحليل الفيلولوجي، أن يثبت نظريتة في التراتب الأصيل متتبّعا في نفس الوقت المسار التاريخي لنشوء وتكوّن المفاهيم، ويعمّق السؤال حول من يفرض المعاني على الأشياء، ويلصق الأسماء بالمسميات، منطلقا من فرضية عامة حول اللّغة مفادها أنه يمكن اعتبار "أصل اللّغة نفسه بمثابة فعل سلطة، يصدر عن الحاكمين. يقولون (هذا الشيء هو كذا وكذا)، يربطون الشيء أو الحدث بكلمة ما فيتملكونهما"[2]، ومنه "فالنظرية اللّغوية النيتشوية، تقييم علاقة بين الخطاب والعلاقات الاجتماعية، والقيم المكوّنة لهذه العلاقات، اللّغة لا جامع بينها، وبين عبارة الحقيقة المثالية، أو الواقعية المسلم بها، ليست أداة المعرفة، ولكن مخطط إلى مصلحة نظام، بما معناه سلطة، إنها تسمح بتشييد نظام هرمي بحسب الطبقات"[3].

فاللّغة إذن موصولة بمن يصدر عنهم القول، وبالذين يسمون الأشياء، أو بعبارة أوضح يفرضون الأسماء على الأشياء، وكنماذج على هذه العلاقة القوية بين منطوق الخطاب والإرادة المستبطنة خلفه، يتساءل نيتشه من ناحية الاشتقاق اللّفظي عن معنى كلمة "طيب" أو "صالح"، في مختلف اللّغات، ثم اكتشف عندئذ أنها "تنشأ كلها عن نفس التغيير الذي يلحق التصورات، وأن فكرة (التميّز) و(النبل)، فيما يتعلق بالمرتبة الاجتماعية، تكون في كل مكان هي الفكرة الأم التي عنها تنبثق وتتطور حتما فكرة "صالح" – طيّب، بمعنى متميّز من حيث

(1) Nietzsche **par-delà' le bien et le mal**, Op. Cit. §257, p320.

(2) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، المبحث الأول، الفقرة2، ص20.

(3) Henri Lefebvre: **Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres**, Editions, Casterman, 1975, p 174.

الـروح، وفكـرة نبيـل بمعنـى روحـه علوية الجوهر، روحـه متميزة"[1].

ويحـاول نيتشـه فـي مـكان آخـر أن يثبـت أيضا وجـود صلة لغوية في الاشـتقاق بيـن الكلمـات التـي تدل على صفات الأرسـتقراطية، وبين لفـظ العبيـد، ونظائرهمـا، "فمثـلا مناظر لفظة الجيّد في اللاتينية، لعله مشتق من لفظ آخر يدل على المحارب، رغم أن بعض الدراسـات التي جاءت أكدت خطأ تحليل نيتشه الفيلولوجي، إلا أنها على الأقل فتحت المجال واسعا للباحثين حول صلة الاشتقاقات اللّغوية وبعض المعاني والقيم الأخلاقية"[2]، فهذا هو إذن التراتب التي يرتضيه نيتشه ويعتبره أصيلا، إنه من حيث القوى المسيطرة "الفاعل أو النبيل"، ومن حيث إرادة الاقتدار الذي يتصف بالإثبات والإبداع والعفوية.

لكن التراتب يدل أيضا على سيطرة القوى الارتكاسية أو العبيد وتحكمهـا مـن جديـد فـي القـوى الفاعلة، التي نظـر إليها بصر الحقد المسموم، ومن ذلك يصبح العنصر التفاضلي منظورا إليه من جانب القوى الارتكاسية يظهر بالمقلوب، "لقد أصبح الاختلاف نفيا، وبات الإثبات تناقضا، إنها صورة مقلوبة للأصل،... ما هو نعم من وجهة نظر القوى الفاعلة، يصبح لا، من وجهة نظر القوى الارتكاسـية، وما هو إثبات للذات، يصبح نفيا للآخر"[3]، إنه قلب للتقدير، وأفول للتقييمات الأرسـتقراطية، ثـم إحـلال لنمـط مـن التراتب وضيـع، وبموجب هذا التراتـب، لا تصبـح القـوى الارتكاسـية بعـد سـيطرتها فاعلـة واثباتيـة وعدوانيـة، وقاهـرة علـى النحـو الأول، بـل إنـه حتى بعد سـيطرتها لا تنفك عن كونها ارتكاسية، نفعية، فهي زيادة على ذلك، تفصل القوى الفاعلة عما تسـتطيعه، وهذه النتيجة هي نتاج مراحل تقطعها الإرادة

(1) نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، المبحث الأول، الفقرة4، ص 22.
(2) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1970، 5، ص175.
(3) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص74.

المسمومة في سيرورتها، تبدأ من الحقد، حقد العبيد والضعفاء على السادة والأقوياء، فالبداية في تمرد هؤلاء العبيد تكون "حينما يصير الحقد نفسه خلاقا وينتج قيّما، حقد هؤلاء الذين يحرم عليهم رد الفعل الحقيقي، وهو الفعل"[1].

وحين يوظف نيتشه، مجاز الحقد فإنه يبتغي الإشارة به إلى مسارات الانتقام التي تسلكها القوى الارتكاسية، لبخس التقدير الذي لا يكون من نتاجها، إنه الانتقام من الحياة في صورتها الفاعلة، وعندما ينتصر الحقد يغدو نفسه مولدا للقيم، قيم النفي والارتكاس

ويفضي انتصار الحقد إلى صيرورة إرتكاسية للقوى الفاعلة، حيث يغدو السيد عبدا، بعد أن استبطن الشعور بالذنب، أو الإحساس بالخطأ، ذلك هو معنى الضمير المتعب، إنه نتيجة مسار تكويني إرتكاسي تسيطر بمقتضاه القوى الارتكاسية على القوى الفاعلة، بل وتغدو كامنة فيها، "حيث تعمل ضد الجسد، مولدة في مرحلة أولى الألم، الذي سرعان ما ينتج الشعور بالذنب، وهو ما يفضي في النهاية إلى أمثلة الخطيئة، التي تعاش من جهة ما هي تبرير للعقاب[2]".

وينتج عن هذا القلب للتراتب ظهور قيم مختلفة، إنها قيم المساواة، والحرية، التي هي من جنس العبيد والسفلة، ويستعمل نيتشه، مجاز "العناكب"، للإشارة إلى الدائرة الحيوية الخاصة بهم وبقيمهم، يظهر ذلك في خطاب زرادشت الموجّه إليهم قائلا: "أيها العناكب المضلّلون، المبشرون بالمساواة، فما أنتم في نظري إلا مستودعا لعواطف الانتقام"[3]، وليست الدلالة التي يحملها مجاز العنكبوت، سوى إنسان الحقد والانتقام، الذي سرى سمه في الآخرين

(1) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، المبحث الأول، الفقرة10، ص 29.
(2) نور الدين الشابي: **نيتشه ونقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 126.
(3) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، العناكب، مصدر سابق، ص 126.

أمـا خيوطـه فهـي الشـبكة التـي ينـزل بها المتفوقين عليه إلى مسـتواه، سـلاحه فـي ذلـك هـو الأخـلاق، وغايته هـي إرادة المسـاواة، ومحو الفوارق القيميّة بين بني البشر.

ومـا ثـورة نيتشـه ضـد أخـلاق الإرتكاس إلا لإيمانه المطلق، أنه لا حياة بالمعنى الذي يراه، أي فاعلة ومبهجة، من دون تراتب يتولّد عنها، لذا يقول في مكان آخر "لا أريد أن أحسب من هؤلاء المنادين بالمسـاواة، لأن العدالـة علّمتنـي أن لا مسـاواة بيـن النـاس، وأنـه من الواجـب ألا يتسـاووا، وليـس لـي أن أقـول بغيـر هذا المبدأ، وإلا فان محبتي للإنسان تصبح ادعاء وهينا"[1].

إن مـن ينـادي بالمسـاواة فـي نظـره، هـم المعـوزون، والعجزة، والكسالى، والرعاع، فهم نادوا بالمساواة ليكبحوا قوى الأسياد، وما ظهـور قيـم كالديمقراطيـة، والاشـتراكية، والعدالـة إلا أكبر دليل على قلب نظام التقدير، وعلو السّافل، والخسيس، وتساوي الأعلى والأدنى والنبيل والوضيع.

ما ننتهي إليه، أن التفاضل بما هو تشغيل لملكة الذوق، هو أداة النقد الأساسية التي يكشف بها نيتشه حقيقة القيم من جهة، وهو من جهة أخرى شكلا للتراتب الأصيل، والفطري، الذي يفاضل من خلاله بيـن نمطيـن مـن إرادة القـوة، إرادة الفاعـل وقرابتهـا مـن الإثبات، ثم إرادة الارتكاسي وقرابتها من النّفي، مقيما بينهما مسافات سيكولوجية وفيزيولوجية وسوسيوتاريخية، لكنها لحظة أو عملة نادرة، وما فلسفة نيتشـه في إحدى أهدافها إلا السـعي لاسـتعادة هذه الصيغة التراتبية المفقودة.

وإلـى هنـا تخلـص القـراءة الجينيالوجية لأصل القيم والأخلاق،

(1) المصدر السابق، ص128.

إلى مقاربة التراتب من ثلاث زوايا:

زاوية تاريخية وسوسيولوجية: بمقتضاها تعتبر أن التراتب، مهما كانت نماذجه، قد يكون الامتياز فيه للنّبل والأرستقراطية، وقد يكون للعبيد والرعاع.

زاويـة نفسـية: قـد يكـون التراتـب فاعلـه يمتلـك الإرادة المثبتة، والمشـاعر الحيويـة، وقـد يكـون صاحب الفكر الحقود، والإحسـاس بالذنب، وبالتالي تراتب الإرادة النافية وتشويه الأصل.

زاويـة فيزيولوجيـة: قـد يكـون تراتب صحّـة، وتوهّج، وفيضان، وقـد يكـون تراتـب الوهـن الفيزيولوجي، وقمـع الغرائز الحيوية، التي هي علامات على مرض الجسد.

على ضوء توليد الفوارق بين زوايا النظر المختلفة هذه، يفاضل نيتشه بينهما بالانتصار للتراتب الذي تكون فيه السيطرة للأرستقراطية، والإثبـات، المتصفـة فـي نفس الوقت، بالصحة العامرة، والجمال، أي بما يختلف تماما عن أخلاق الإرتكاس المسمومة، الواهنة فيزيولوجيا، والنافية إراديا.

3-2 - التراتب: بمعنى الترويض والاصطفاء:

ما توصل إليه نيتشـه من خلال تشـخيصه للواقع الأصلي الذي نبتـت فيـه القيـم والاختـلاف الموجـود بين أنماطهـا، إضافة إلى صيغ التفاضـل التـي اتخذتهـا العلاقـات والأحـكام القيميـة فيمـا بينهـا عبر التاريخ، أنها وصلت إلى العصور الحديثة وانتهت نهايات إرتكاسية، مشكلة إنسانا واهنا، يفكر بمقولات الخسة والوضاعة، إنسان هو نتاج أخلاق معينة، ونتاج عناصر تكوينية ومراحل تاريخية محددة، وليس هو الإنسان بالمعنى المطلق أو الخالد.

هذا ما صرح به نيتشه حينما اعتبر أن عيب كل الفلاسفة المشترك "هـو كونهـم ينطلقـون مـن الإنسـان الحالي، ويتخيّلـون أنهم قد بلغوا الهدف من خلال تحليلهم له، بشـكل غامض يتخيّلون الإنسـان دون أن يقصـدوا ذلـك، وكأنـه حقيقـة خالـدة، يتخيلونـه واقعـا ثابتا وسـط دوامة الكل"[1]. لكن الحقيقة ليست بمثل هذا الاعتقاد، لأن ما يذكره الفلاسـفة عن الإنسـان ليس سـوى شـهادة حول إنسـان فترة زمنية جد محدودة.

فهنـاك عنـد الفلاسـفة إذن بمـا يمكن تسـميته "وراثة تفسـيرية"، فالنمـاذج التـي مـن خلالهـا ينطلقـون لتشـييد صـرح الإنسـان هي من الناحية الزمنية تنتمي إلى إنسـان الأربعة آلاف سـنة الأخيرة، أي بما معناه نتاج ظروف تاريخية، وعوامل سياسـية، وعادات وأديان، وهذه هي الحقيقة التي لا يريد الفلاسفة أن يفهموها.

إن الإنسـان نتـاج صيـرورة، وخطيئـة هذه الوراثة التفسـيرية كما تناولها الفلاسفة سببها الرئيس: هو غياب الحس التاريخي "le Sense historique" إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، ذلك أن كثيرين منهم ودون أن ينتبهوا لذلك، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة، مثلما شـكّلتها تأثيرات بعض الديانات، بل بعض الأحداث السياسـية هي الشكل الثابت الذي منه ينبغي أن يكون المنطلق"[2].

ومـا ينتـج عـن هـذا التصـور، - كإطار نظـري - هو إعادة النظر حول واقع الإنسان كما هو موجود، وما إثارة نيتشه للتساؤلات حول إنسان الفترة الزمنية المتأخرة، سوى لرغبته في تغييره، والكشف عن العناصـر الفاعلـة فـي بنائـه وتكوينه، من هذا المنطلق فالإنسـان الذي

(1) نيتشه: **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج1، مصدر سابق، الفقرة2، ص18.
(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

يريده نيتشه ليس الإنسان كما هو موجود في التاريخ، إنما هو نمط آخر من الإنسان يتجه من خلاله إلى المستقبل.

فإذا كانت الثقافة التاريخية قد أوصلت لنا نموذجا فاشلا، إنسان هو نتاج تقييم وتراتب تكوّن خلال مسارات التاريخ، ووفق أساليب وأدوات انتقائية وترويضية معينة، فالمشكلة تكمن في أن هذا الانتخاب، أو كما يحلو لنيتشه أن يسميه الاصطفاء والترويض، كان من وجهة سيطرة وتحكم القوى الارتكاسية، بأشكالها المتعددة (ديانات، سياسة، أخلاق، دولة).

وإذ يكشف عن الأصل المنحط لنموذج الإنسان الحديث، أو بعبارة أخرى الأصل المنحط لشكل التراتب القائم، فإن هدفه من وراء ذلك هو الإنعتاق، والخروج من سمات نموذج الإنسان الحديث، والاتجاه نحو المستقبل، وذاك لخلق ما يصطلح عليهم، بـ: "أقوياء المستقبل Les forces de L'avenir"، والمطلوب أمام تحقيق هذا الهدف هو تهيئة الشروط والأساليب الملائمة لخلق صنف أقوى، يقول نيتشه في كتابه "إرادة القوة" تحت عنوان: نظام التراتب الجديد - أقوياء المستقبل -: " إن ما حققه إما البؤس، وإما الحظ، أو الشروط الضرورية لخلق صنف أقوى هنا، وهناك، يمكننا الآن أن نفهمه، نريده، عن علم، يمكننا تهيئة الشّروط اللازمة لإنجاز ارتقاء مشابه"[1].

فتهيئة الشروط اللازمة والأساليب الملائمة متجهة إلى المستقبل، وليس إلى الحاضر، إنها أيضا لا تتجه إلى خدمة المجتمع، وتحقيق منافعه، وجهتها الوحيدة هي المستقبل، وليست هذه الأساليب، والشروط اللازمة، التي يتحدث عنها نيتشه لتعديل، وخلق هذا الصنف الأعلى، سوى المناخ التربوي وما يقتضيه من وسائل، فالتربية هي التي

(1) Nietzsche: la volonté de puissance, tard Par, Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1991, §386, P435.

تصيّر الإنسان نحو الأفضل، وتسمو به فوق الكل.

وما لاحظه نيتشه على نماذج وآليات التربية في عصره أنها تهتم بمنفعة المجتمع، أكثر من اهتمامها بمنفعة المستقبل "إن التربية حتى الآن تهتم بمنفعة المجتمع، ليس بأكبر منفعة من أجل المستقبل، وإنما بمنفعة المجتمع الموجودة في الوقت الحاضر، بمعنى أنها تبحث عن الأدوات التي تمكنها من خدمته، فإذا سلّمنا أن غنى القوة هو الأكبر، يمكننا أن نتخيل هنا أن الهدف لا يرمي إلى منفعة المجتمع، وإنما منفعة المستقبل"[1].

فالمهمة تبدأ أولا على ضوء هذا النص، بتشخيص الحاضر في شكله التربوي، ونقده على ضوء الكشف عن غاياته النفعية والتكيّيفية، وليس عن غناه في القوة، واهتمامه بالمستقبل، لينتهي في حكمه على هذا المجتمع، بأنه سيكون في يوم ما، في أيدي فصيلة من نسل أقوى "إن الشكل الحالي للمجتمع يعيش في تحوّل، تحول عنيف جدا، حتى أنه سينتهي بعجزه عن إثبات وجوده بنفسه يوما، ولن يكون إلا أداة في أيدي فصيلة من نسل أقوى"[2].

إن مبرر هذا النقد الموجّه للمجتمع، وتوظيفه كوسيلة، أو أرضية لخلق الإنسان النّموذج عن طريق تجاوزه، هو إيمان نيتشه الكبير وبنظرة عامة، ببنية الحياة والوجود التي تتجه بطبيعتها إلى الارتقاء، وليس إلى التكيف والبقاء "إن الحياة بحاجة إلى ارتقاء المرتفعات، فلا غنى لها عن الدرجات والدركات، ليعارض المنخفضون المرتفعين، إنها لفي حاجة إلى التفوق على ذاتها، وهي متجهة إلى التفوق على ذاتها إلى الارتقاء"[3].

---

(1) Ibid.

(2) voir: Ibid, §386, p 435.

(3) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، العناكب، ص128. -

وهـذا الارتقـاء الـذي يشـيد بـه نيتشـه مرمـاه هو تأسـيس عقيدة التراتـب، التـي هـي قانـون أعلى، وسـائد، إنه تكريس للنظام الطبيعي، وقانون لا سلطة عليه لأي قوة مستبدة أو فكرة معاصرة، حتى لا يكون الهدف هو الصراع حول قيم موجودة، أو اعتقادات قائمة، ومبرر هذا هو أن إرادة القوة واهبة بطبيعتها، واهبة للقيم، وخالقة لدروب جديدة في الحياة، دروب تكون من صنع إنسان متفوق جدير بأن يكون رمزا للقيم الجديدة.

وأمـام هـذه المنطلقـات وتحـت ضغـط وحاجـة المسـتقبل كما يلوح بتباشـيره، يحدد نيتشـه المهمة الأساسـية، أو حاجات المرحلة قائـلا: "أن تعديـل الإنسـان الأوروبـي هـو المسـار الكبير الذي نعرف فيـه عوائقـا، ويجـب أن نتقـدم فـي هذا، ومن هنا تبرز ضرورة توسـعة الهوة، والمسافات وتأسيس نظام التراتب"[1].

فتوسعة الهوة إذن والمسافات، هي صورة المستقبل التي تفرض نظامها على الحاضر، صورة قوامها التعديل، أي تعديل مسار الإنسان، بتوظيـف أسـاليب الاصطفـاء والترويـض، التـي هي متمايـزة وخاصة تماما، بعبارة أخرى: تختلف عن تلك التي مارسها الإنسان في التاريخ، وأسس بواسطتها نمط التراتب الخاص به، لقد كانت كلها أدوات تنبع من جميع غرائز رد الفعل والحقد الواهنة والمسمومة.

أما فيما يتعلق بمن يقوم بعملية الترويض والاصطفاء داخل هذه الثقافـة التاريخيـة المدجّنـة فهمـا: الديـن، والأخلاق وكذا الدولة، من هنـا نـدرك جيـدا لمـاذا أعتبر نيتشـه أن الأخـلاق والدين هما نظريتان بخصوص التراتب، أو بعبارة أفصح أن الأخلاق والدين تمار س أيضا عمليتـا الاصطفـاء والترويـض "إن أخلاقا، وكنيسـة، ودولة، هي أيضا

(1) Nietzsche: **la volonté de puissance**. Op. Cit. §386. p436.

عمليات انتقاء ونظريات للتراتب، وفي القوانين الأكثر حماقة، وفي الجماعات البشرية الأكثر محدودية يتعلق الأمر أيضا بترويض الإنسان واستخدام قواه الإرتكاسية، لكن استخدامها لأي غرض، القيام بأي ترويض، وأي انتقاء، يجري استخدام أساليب الترويض، لكن لجعل الإنسان الحيواني القطيعي، المخلوق المطيع والمد جن، ويجري استخدام أساليب الانتقاء، ولكن لتحطيم الأقوياء وفرز الضعفاء والمتألمين أو العبيد"[1].

فالفارق إذن يبدو واضحا بين غايات الاصطفاء والترويض كما تمارسها الأخلاق، والدين وبين الغايات التي يريدها نيتشه، إنه فارق في الأدوات والغرائز، فالأولى تروض بغرائز الحقد، والانتقام، ورد الفعل، أما الثانية فمعيارها الوحيد هو غنى القوة والإثبات.

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى تحديد الكيفية التي يكون فيها الدين وسيلة أو أداة للترويض من وجهتين مختلفتين حسب نيتشه، لأن الديانات في نظره، "أدوات قوة، أدوات يتلاعب بها إلى أقصى الحدود كما يفعل الملحدون، ويستخدمها بمثابة وسيلة "**اصطفاء وتربية**"، ويجري عليها تجارب ذات علاقة بتربية الإنسان، التربية التي توجهها إرادة القوة[2]" هذا مع الأخذ بعين الاستثناء طبيعة إرادة القوة التي توظّف الدين في عملية التربية، هل هي إرادة فاعلة وإثباتية، أم هي إرتكاسة ونافية، يقول نيتشه: "وأما التأثير الإصطفائي التربوي الذي يعني دائما التأثير المهدم والمبدع، المكوّن على السواء، الذي يمكن تحقيقه بواسطة الأديان، فهو متعدد ومختلف، بحسب أنواع البشر التي توضع تحت وصايتها ومظلتها"[3].

(1) جيل دولوز: مرجع سابق، ص 177.

(2) أويغن فينك: مرجع سابق، ص15.

(3) نيتشه: **ما وراء الخير والشر**، مصدر سابق، الفقرة 61 ص96.

فالديـن وفـق هـذا الاعتبـار لا يملـك قيمة ولا غاية في حد ذاته، إنمـا هـو وسيلة فـي يـد من يملكه، وتتحـدد قيمته انطلاقا من الإرادة التي تسـيطر عليه، فإذا كان الدين في يد النماذج القوية، التي تنحدر مـن العـرق الأعلـى، الـذي يتصـف بالنقـاء، ومـن الفئـات والطّبقـات المتصاعـدة، "فإنـه يمنحهـا قـوة الإرادة، ولذّتهـا، إرادة السـيطرة على الذات، ساعية إلى تصاعد مستمر، فالدين يقدم لهم حوافز وإغراءات عديـدة، لانتهـاج الـدروب المؤديـة إلى روحية عليا"[1]، حتى أن الزهد والتطهّـر يـكادا أن يكونـا وسـائل لا غنـى عنها للتربية والتهذيب، هذا إذا ما أراد عرق ما، أن يتغلب على أصله المنحط ونسـبه الأخلاقي المريض، ويطمح إلى تولي مقاليد السلطة في يوم من الأيام.

وأما إذا كان الدين وسيلة في يد العرق الأدنى، والطبقة العامة، أي ذلك السـواد الأعظم الذي هيئ بشـكل منظم للخدمة والمصلحة العامـة، أو منفعـة الجميـع، فـإن الديـن يمدهـم بنـوع مـن الرضـا عن وضعهـم، "والنّوع الذي ينتمون إليه بسلام مضاعف في القلب، بإعلاء لشـأن انصياعهم، بسـعادة وآلام جديدة، يشـاطرونها أمثالهم، بنوع من التسـامي والتزييـن، بنـوع مـن التبرير لـكل الحياة اليومية، لكل الدعة، لكل البؤس نصف البهيمي الذي في نفوسهم"[2].

فالديـن، وأهميـة الحيـاة الدينيـة، وفق هذا المنظور تمكّن أولئك البشـر المعذّبين من تحمل مظهرهم الخاص، ويسـتخدم نيتشـه مجاز "المسيحية"، و"البوذية" للإشارة إلى ديانات المرضى، والمهزومين، الذيـن يتعذبـون ويفتقـدون لحاسـة النّبـل التـي يبصـرون بهـا التراتبية والمسافة البعيدة في الدرجات بين إنسان وإنسان، ويرى في المسيحية

(1) المصدر السابق: الفقرة 61، ص95.

(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

أن أناسا من هذا القبيل – ويقصد بذلك المسيحيين–"قد سادوا حتى الآن بشعارهم: سواسية أمام الله على مصير أوربا حتى تم أخيرا تربية نوع مصغر، يكاد يكون أضحوكة، حيوان مطيع، طيّب السريرة، سقيم ووسطي: هو الإنسان الأوروبي الحاضر"[1].

والشيء الملاحظ على مستوى الكيفية والآلية التي يقرأ بها نيتشه الأديان، أنها تكون مشؤومة وعدمية، إذا تركت لحالها تمارس مفعولها في البشر وبشكل مطلق، عوضا أن تظل سبلا للاصطفاء والترويض في أيدي الفلاسفة.أي أن الدين من دون الفيلسوف النيتشوي خطر على الحياة.

ونعثر على نفس الطريقة، والغاية أيضا، إذا تعلق الأمر بالأخلاق، حينما تكون هي الأخرى وسيلة للاصطفاء والترويض، لكن الأخلاق المخصوصة بالنقد هي تلك التي انحدرت من أصول مسيحية، بعد أن تفحص مبادئها، ودوافعها تفحصا دقيقا، متتبعا أصولها، خاصة ما كانت تدعيه حينما حددت لنفسها مهمة إصلاح الناس، بحجة جعلهم أفضل، تحت ما كان يسمى أخلاقا قبل أي شيء آخر. وهي المسألة التي استوقفت نيتشه.

وبطريقة تماثلية، يقيم نيتشه لنوع من التشابه في بنية المصطلح، وكذلك الإضعاف العملي، بين أن يتم جعل الإنسان أفضل، على طريقة أخلاق الكنيسة، وبين ترويض الحيوان بحجة تحسينه، وجعله أفضل، يقول في كتاب، "**أفول الأصنام**".Le crépuscule des Idoles: "يسمّى تحسينا ترويض الحيوان، إن هذا بالنسبة إلى آذاننا تقريبا هو سخرية، إن الذي يأتي إلى المحاضر أو معارض الوحوش، يشك في أن يصبح الحيوان أفضل، إنهم يوهّنونه، يحولوّنه إلى حيوان أقل خطرا، بواسطة مشاعر الخوف المحبطة، بالألم، والجراح، يجعلون منه حيوانا

(1) المصدر السابق: الفقرة62، ص69–68.

مريضـا"[1]، وحيـن تتـم المماثلـة بين هذه التجربة في ترويض الحيوان، بتجربة الكنيسة في العصور الوسطى، فإن الاختلاف لا يبدو كبيرا:

- إن الحيوان المروّض هو الإنسـان المدجّن الذي أصلحه القس، وصيّره بحسب اعتقاده إلى الأفضل.
- إن الكنيسة هي حظيرة كبيرة، منها تكون نقطة الانطلاق لمطاردة حيوان نيتشه الأشقر الجميل، ومكان لمحاكمته.
- الكنيسـة تأتـي بالإنسـان وتجعلـه فـي قفـص الاتهام، أسـير أفكار مرعبة، مريض من الناحية الفيزيولوجية، مثير للشفقة، يشتاط غيضا ضـد غرائـزه الحيويـة، ناقمـا علـى كل ما يدعـوه للقوة، والصحة، والجمال، شاعرا بالذنب نتيجة تلقينه فكرة الخطيئة.

لينتهي الترويض على طريقة الكنيسـة إلى نقيض مقصوده. إنها ادعـت إصـلاح الإنسـان وتحسـينه نحـو الأفضل، ولكـن الحقيقة أنها أضعفته وأفسدته، لقد قامت هذه التقنية الكهنوتية بقمع الغرائز، ونفي التراتب والتفاضل بين الناس.

هذا وإذا كان نيتشه يقوم بتهديم ونقد أشكال الاصطفاء والترويض التي أفضت إلى تراتب منحط، كما ورث ذلك إنسان العصور الحديثة، فما هي معالم الاصطفاء النيتشـوي؟ أو ما هو نموذج الإنسـان الذي سيكون سيّد التراتب البديل؟ ما هي أدوات اصطفائه وترويضه؟

يقول "جون غرانيي - jean Granier -" وهو أحد المتخصصين في فلسـفة نيتشـه "إن الاصطفاء الذي يراه نيتشـه الآن، ليس سـياقا بيولوجيـا يتحكـم فـي الطبيعـة، وليـس دياليكتيـك للتاريـخ، إنه منهج

(1) Nietzsche: Le crépuscule des Idoles, - ceux Qui veulent rendre L'humanité "meilleure" - tard Par, Henri Albert, mercvre de France 1941, Paris, §2, P157.

تربوي تطبيقي يتجه إلى إرادة القوة بأقلية جديرة ومؤهلة"[1].

وفي هذا النص يفصح جان غرانيي عن فكرة غاية في الأهمية، وهـي أن الاصطفـاء ليـس سـياقا بيولوجيا يتحكـم في الطبيعة، خاصة علـى النحـو الـذي بلـوره داروين حينما اعتبر "أن ثمة انتخاب طبيعي يضطلع عفويا بدور الانتخاب الاصطناعي... فالتبدلات الطارئة يكون بعضهـا ضـارا، وبعضهـا الآخـر مفيـدا في الصـراع من أجل الحياة، إذ أن الحيوانات التي تطرأ عليها تبدلات مفيدة، هي وحدها التي يقيّض لهـا أن تبقـى علـى قيـد الحيـاة، وذلك هو مبدأ بقاء الأصلح، ولازمته الطبيعيـة، هـي التكويـن المتصـل لأنواع جديدة تتسـم بقدرات جديدة على التكيّف"[2].

لكن الإنسان الذي يطمح نيتشه إلى اصطفائه، ليس نوعا جديدا ولّـده الانتخـاب الطبيعـي، نتيجـة مفعول التطور، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار، أنّ الحجة موجودة في الربط بين إنسان داروين وإنسان نيتشه، يتجلى هذا الربط في لحظة الإعلان عن مولد الإنسان الأسمى مقرونة بالإشارة إلى نظرية داروين في النشوء والارتقاء، "إن كلا من الكائنات أوجد من نفسه شيئا يفوقه، وأنتم تريدون أن تكونوا جزرا يصد الموجة الكبرى في مدّها، بل إنكم تؤثرون التقهقر إلى حالة الحيوانات بدل اندفاعكم للتفوق على الإنسـان، وهل القرد من الإنسـان إلا سـخريته وعاره"[3].

يعلّق "بيير هيبرسوفرين" على هذا المقطع قائلا: "لكن لا ينبغي فهـم هـذا المقطـع بحرفيتـه، وهـذا المثل يعبر بوجه خاص عن طريقة

(1) jean Granier: **Nietzsche Que sais-je**?-P.U.F. Paris, 1994, P116.

(2) إميل برهية – تاريخ الفلسـفة – **الفلسـفة الحديثة** – ترجمة جورج طرابيشـي ط1 1987، دار الطليعة. بيروت، ص 61.

(3) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، الاستهلال، الفقرة 3، ص33.

استخدام نيتشه للعلم، فهو لا يستخدم نظرية النشوء والارتقاء كحجة، بل كمقارنة تربوية، كصورة، هكذا ليس الإنسان الأسمى نوعا جديدا ولده الانتخاب الطبيعي، سوف يحل محل الإنسان الحالي، مثلما حل نوع الإنسان العالم محل الأنواع السابقة من القرود"[1]

لكن رغم قيمة هذا التبرير الذي قدمه "سوفرين" لتمييز نظرية الإنسان الأسمى، من إنسان الانتخاب الطبيعي، فلا يمكن نفي توظيف نيتشه للبيولوجيا بصورة رمزية، غايتها تبرير التراتب الاجتماعي الذي هو أحد ألوان الاصطفائية الحديثة "بمعنى أن نيتشه يضع إشارة مساواة بين تطور الإنسان البيولوجي من حيث هو نوع، والحركية الاجتماعية التي تجري بصورة شاقولية وفقا لقانون بيولوجي، فالنتيجة هي أن ارتفاع بعض الكائنات المختارة فوق جمهرة البشر، يجب أن يكون، لا أكثر ولا أقل من صعودهم إلى قمة السلّم"[2].

أي أن التبرير هنا يكتسي تقنية علمية منهجية غايتها تكريس التراتب برمزية بيولوجية، إلا أن نيتشه من ناحية أخرى لا يبقى حبيس الأرض الدّاروينية، إنما يغادرها، ويتجه بها وجهة القيم، حيث إرادة القوة هي المقياس الوحيد للقيمة الإنسانية، ونقطة المركز في بناء النظرية الاصطفائية الجديدة، التي تستمد الكثير من تقنياتها الإجرائية من طريقة، وعلم تربية الحيوان، مادام هناك خلط قائم من غريزة السيطرة وغريزة الخضوع عند نفس الإنسان الواحد، التي تؤدي إلى إضعاف البعد، ودمار العرق الأرستقراطي "و هنا بالضبط يكمن السبب في انتشار الأفكار الديمقراطية، والاشتراكية في أوروبا الغربية، وفي الحماسة العامة لمذهب المساواة العمومية التي كان المجتمع القديم

(1) بيار هيبر سوفرين: مرجع سابق.ص 56.

(2) ستيبان أد ويف: على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار المشرق، دمشق، 1983، ص 72.

حرا منها، مثلا في اليونان أو الهند، حيث كانت العروق المتفوقة تحافظ بعناية على نقاوتها وتبقي على حواجز العروق والطوائف"[1].

ويترتب على هذا الإجراء التربوي الاصطفائي نتائج توحي بأن:

- حامل النقاء العرقي (بمعناه البيولوجي والأخلاقي)، يبقى دائما في مرتبة الطبقة السائدة النبيلة، وهي عناصر يلح نيتشه على ضرورة تمركزها من خلال احتكار النماذج المتفوقة للجنس الإنساني.
- النتيجة الثانية: هي "أن جمهرة الشعب الشغيلة ينحلّون إجمالا في مقولة البشـر من المرتبة الثانية، أصحاب الدم المنحط، والوراثة الرديئة، وتعزى مسؤولية أوضاعهم البائسة بأكملها إلى الانحطاط الفريولوجي المزعوم"[2].

أما الصفات التي يلوّن بها نيتشه هذا الصنف الخاص، المقصود من عمليتي الاصطفاء والتربية المنتقاة، الذي سيكوّن سـادة الأرض الجدد، فيحددها على النحو التالي:

هـذا الصنـف لـن يكـون بالضـرورة الفصيلة الحاكمـة التي يقوم عملها على الحكم، ولكنه صنف له دائرته الحيوية الخاصة به.

"متفوق من ناحية القوة والجمال والشجاعة، والثقافة والأساليب، حتى في المجال الفكري هو فصيلة إيجابية.

هذه الفئة يجب أن تكون قوية جدا، حتى لا تحتاج إلى الظلم، أن تكون غنية جدا حتى تكون في غنى عن الاقتصاد والحذلقة.

يجب أن تكون بمعزل عن الخير والشر

يجب أن تكون مثل ذلك الإناء الذي توضع فيه النباتات الفريدة، والمختارة"[3].

(1) المرجع السابق: ص 85.

(2) المرجع السابق: في المكان نفسه.

(3) voir: Nietzsche, la volonté de puissance, Op. Cit. §386. p436.

فهذه هي إذن الفئة التي يصطفيها نيتشه، حتى تكون قوية في المستقبل، وسيدة التراتب الذي يتجه إلى الارتقاء ويحقق المعادلة المفقودة: إرادة = إبداع.

وهذا هو التراتب حينما يتحدد بمعنى الاصطفاء والترويض، اصطفاء وترويض يميز فيه نيتشه دائما طبيعة الإرادة التي تمارس هذه المهمة، وهي مهمة تنتمي في جوهرها، إلى عالم الثقافة، هذا إذا عرفنا بأن الثقافة معناها في منظومة نيتشه الفلسفية الترويض والاصطفاء، أو بعبارة أخرى: هي النشاط النّوعي للإنسان، لكن هذا النشاط النوعي شوّهته الثقافة التاريخية، تحت ضغط وهيمنة قوى الإرتكاس والديانتين المسيحية واليهودية التي انتهت إلى تحطيم الأقوياء ورفع الضعفاء والعبيد، وفق تحويل أساليب الترويض إلى أساليب لحفظ الحياة الارتكاسية وتنظيمها ونشرها.

إنه منظور قام في حقيقته بالتآمر على قلب صورة الاصطفاء، كما كان يمارسها إنسان الثقافة ما قبل التاريخية، السابقة على أي تشكيل اجتماعي، وسياسي بالمعنى الحديث، حيث كان حاصلها، الإنسان، الفاعل، الحر والقدير.

ولن يسترجع هذا النشاط النوعي للإنسان بمعناه الفاعل، إلا بالاتجاه صوب المستقبل، واصطفاء ذرية جديدة، تكوّن سادة الأرض الجدد، مثلما توضع النباتات الفريدة والمختارة في إناء فريدو خاص.

3 - نتائج الفصل الأول

بعد هذا العرض الأول لمعنى التراتب، كمساءلة لغوية أولا، ثم معناه عند نيتشه في سياقاته الاستعمالية المختلفة، فإن أهم النتائج التي توصلنا إليها بناء على ما سبق عرضه هي تواليا:

أولها: أن التراتب كمفهوم ليست له دلالة واحدة قائمة ومكتملة منذ البدء، بل هو معنى تشكلت دلالته كمتتالية أخذت في التحقق عبر مراحل، ووفق مستجدات معرفية جديدة، أي أن المصطلح قد أضيفت إليه معاني جديدة انطلاقا من توسّع المعارف، وتعددية العلوم، مع أن الأصل الديني يبقى هو الأرضية الأولى كما رأينا مع لالاند وفولكييه، التي تكوّن فيها المصطلح.

ثانيها: أن التراتب عند نيتشه هو الآخر له مفهوم ضبابي أومطّاطي، بمعنى أننا لا نعثر له على صيغة نهائية وفي مجال محدد، كالأخلاق مثلا، بل هو مبثوث في كل أنماط الثقافة الموروثة "الدين، الفلسفة، الأخلاق، السياسة"، وغالبا ما تحكمه لغة الثنائيات، فهوتارة بمعنى الاختلاف في الأصل، وبمعنى التفاضل مرة أخرى، فمثلا أن الهوية هي مفعول للاختلاف، والوحدة هي نتيجة للتعدد، والعمق هو فعل للسطح، إنها ثنائيات تكشف عنها الجينيالوجيا، كحقيقة أولية في نقطة البدء.

ثالثها: لا تكتفي الجينيالوجيا بكشف الاختلاف الماثل في بنية الأصل فقط، بل هي تقيم أيضا، بمعنى أنها تعيد ترتيب القوى في نماذج مختلفة ومتفاضلة من حيث القيمة، ومتفاوتة في الدرجة، هذا هو معنى التفاضل الذي يختلف باختلاف القوى التي تحكم بذوقها، فإذا كان من المنظور التفاضلي الفاعل، فهو مؤسس على غريزة المرتبة، والشعور بترا تب القيم، أو اليقين الفطري بالنقاء، ومن

ثمة تمجيد الحياة وإثرائها.

رابعها: من وجهة أخرى يدل التراتب أيضا على سيطرة القوى الإرتكاسية، بما معناه تبدّل في ملكة الذوق المفاضلة، حيث تصبح الحياة عديمة القيمة، ويتحول الإثبات إلى نفي، والاختلاف إلى تناقض، هذا ما يصطلح عليه دولوز بـ: "صيرورة القوى"، أي تصير إلى غير ما هي عليه في الأصل.

وعليه فإن التراتب هو تشخيص وبرنامج في نفس الوقت، أي أنه تجربة مزدوجة، فهو من جهة شكل من أشكال التقييم والوجود الثقافي الذي أفرزته الثقافة التاريخية الإرتكاسية، ومن جهة أخرى هو إعادة بناء للقوى مع تأكيد لقيمة الحياة وتباشير نحو فاعل بشري جديد.

الفصل الثاني

من هيمنة الثقافة الأفلاطونية
إلى التأويل الجمالي للوجود

1. تعاليم الأديان وتأويل الوجود.
2. الثقافة الدينية والفلسفة: في شراك ضد الحياة.
3. الفكرة الأنطولوجية والتفاضل الأخلاقي.
4. نحو تأويل جديد للوجود أو المنعرج الإستطيقي للفلسفة.
5. نتائج الفصل الثاني.

الفصل الثاني

من هيمنة الثقافة الأفلاطونية
إلى التأويل الجمالي للوجود

فاتحـة:

يمثل الدين في وعي وحركة الإنسان، إحدى أهم العوامل التي تسهم في إرساء الأنظمة الاجتماعية وسيرورتها الثقافة، فهو من جهة يقدم نموذجا معرفيا لإدراك الوجود وتفسير العالم، ومن جهة أخرى يحدد القواعد ومناهج السلوك التي تؤطر مختلف العلاقات الإنسانية.

والحس الديني قديم قدم الوجود الإنساني، كما بيّنت ذلك صيغ وأشكال الطقوس الدينية عند مختلف الشعوب، التي كشف عنها علماء الآثار والتاريخ، من أنه لا توجد جماعة بشرية مهما تكن بدائية، ليس لديها أفكار عن موجودات تعلو على الطبيعة، يعتمد الإنسان في وجوده عليها(*).

ونيتشه في تناوله للظاهرة الدينية ينظر إليها من زاويتين:

فالدين في رأيه طريقة من طرق فهم العالم وتفسيره، خاصة لدى المجتمعات البدائية، أي أنه نسق تفسيري، وهو أيضا أداة ووسيلة في

(*) للإستزادة يمكن العودة إلى كتاب: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، تأليف، جفري بار ندر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة الكويت، ط1، 1994، العدد رقم 137.

يد قوى تتملّكه، ويكون بالنسبة إليها عنصرا دافعا وممدا بأسباب القوة أو شحن للفعالية في بنية صراعية، ونسق متعدد ومعقد.

وسـنكتفي بتحديد الكيفية التي يكون فيها الدين أصل التراتب، والفاعل الأول لإقامة فارق الوجود، المعنى الذي ستستثمره الميتافيزيقا بعد الدين في ثنائياتها الأنطولوجية.

1- تعاليم الأديان وتأويل الوجود:

قبل التطرّق لطريقة نيتشه في تناوله للدين، ونقده للأسس الدينية وأنظمتها المعرفية، والأخلاقية المختلفة، ما تعلق منها بالأديان البدائية أو المسيحية واليهودية، تقتضي منا السياقات التاريخية، الرجوع إلى الأجواء الفكرية التي انتشرت فيها موجة من الانتقادات ضد الدين.

خاصة بعد تفكّك الهيجلية وانقسامها، وظهور ما يسمى بالهيجليين الشبان، منهم دفيدشتراوس D-Strauss(*) باور bauer(**) وفوويرباخ feuerbach(***) وهي فترة فلسفية سمتها الأساسية هي الانتقال من الفكر إلى الواقع، أي الانتقال من المجرد المطلق الهيجلي، إلى الواقع لاستخلاص الفكر، ويمثل فويرباخ أحد الذين طوّروا مناهج وآليات جديدة في نقد الدين، يظهر ذلك من خلال مؤلفيه، ماهية المسيحية، L'essence du christianisme, 1841 و"أصل الدين"، وهي انتقادات

(*) دفيد فريدريك شتراوس: ناقد للأديان ومن ذوي النزعة العقلية، ينتمي إلى اليسار الهيجلي، أحدث ثورة في التأريخ لحياة المسيح، في كتاب بعنوان: حياة المسيح (1835-1836) وفيه قرر أن العقائد المسيحية هي مجرد أساطير، وحاول وصف حياة المسيح انطلاقا من المضمون الإيجابي للأناجيل.

(**) كريستيان باور (1792-1860): مؤرخ أديان ولاهوتي، من ذوي النزعة العقلية، ومؤسس مدرسة توبنجن الجديدة في اللاهوت، ونقد الكتب المقدسة، حدد الدين بأنه شعور باللامتناهي، وأن الوحي هو صيرورة مستمرة فيها تدخل الأساطير، أهم مؤلفاته: نقد حياة المسيح كما ورد في الأناجيل الأربعة، سنة، 1841.

(***) لودفيج فويرباخ (1804-1872): فيلسوف ألماني، ناقد للمسيحية، ومن اليسار الهيجلي، تخصص في دراسة اللاهوت البروتستنتي، لكنه كان يميل إلى دراسة العاطفة الدينية، انتهى إلى أن الإنسان إذا ما تخلص من الخيالات الدينية، اكتشف أبعاد العالم الحقيقي، من أهم مؤلفاته: ماهية المسيحية(1841) أصل الدين (1854)، نسب الآلهة تبعا للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية (1857).

كانت فيما بعد محل تقدير واستثمار من قبل نيتشه.

ويحاول فويرباخ الكشف عما يسميه" الاغتراب الدينيّ aliénation reulegeuse، عن طريق تحليل النصوص القديمة ودلالتها النفسية، وإثبات أن التيولوجيا ما هي إلا انثربوتوجيا مقلوبة، "وأن ما يظنه اللاّهوتي على أنه وصف لله، هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، فللاّهوتي يصف نفسه ظانا أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية، وهي تشخيص صفاته الخاصة، ثم إخراجها وتثبيتها على شخص آخر هو اللهّ"[1].

فالدين طبقا لهذا التحليل هو علاقة للإنسان يقيمها بماهيته الخاصة، لكنها ماهية خارجة عنه ومنفصلة عن جوهره، وكأن صورة الذات الإلهية الموجودة في الفكر الديني، المفارقة بصورة مطلقة للذات الإنسانية، ليست عند فويرباخ سوى عملية قلب وإعلاء للذات الإنسانية بصفاتها المتعددة، بالتالي اغترابها عن الجوهر الحقيقي للوجود الإنساني.

لذلك يمكن القول على طريقة فويرباخ:إن الدين هو وعي الإنسان لنفسه لكن على نحو غير مباشر، هذا ما وقع فيه الدين الأول تحت مسمى الوثنية، "فقد عبد الإنسان ماهيته، وتموضع الإنسان دون أن يعي ماهيته، ثم تقدم الدين أي تقدم الوعي بالذات، ووعي الإنسان بذاته فرفض الدين السابق متصورا أنه حصل على موضوع أسمى، وأعلى من قوانين الطبيعة، واعتقد بأنه خارج الطبيعة مع أن الطبيعة هي الأساس، [2]".

(1) حسن حنفي: **تطور الفكر الديني الغربي** – الأسس والتطبيقات – دار الهادي، ط1، 2004، بيروت، ص320.

(2) المرجع السابق: ص349.

وإذا أردنا التمثيل على الكيفية التي تتخارج فيها الصفات الإنسانية الجوهرية وتشكل لنفسها عالما آخر تنسب له صفات التعالي والألوهة، وتنسى في الوقت نفسه أنها إنسانية، فسيظهر لنا ذلك جليا في مقولات:الحب، والخير، والوجود، فالإنسان يجعل الحب صفة لله لأنه يحب، ويتصور الإنسان حكيما وخيرا، لأن الإنسان يتصور الحكمة والخير أسمى ما فيه، ويعتقد أن الإله موجود لأنه يوجد، والفارق كما يبدو: هو إخراج الصفات الإنسانية وإحلال الصفات الإلهية مكانها.

إن يقين الإنسان بوجود الإله هو يقينه بوجود ذاته، وليس يقينه بوجود ذات الإله، كما أن يقين الإنسان بصفات الإله هو يقينه بصفاته، وليس يقينه بصفات الإله، وحقيقة الصفات الإنسانية هي الضمان الوحيد لوجود مثل هذه الذات والصفات المتعالية.

وكأن فويرباخ في تحليله لأصل الدين وجوهر المسيحية يمهد الأرضية لنيتشه وغيره من المفكرين في طريقة تعامله مع الأديان والميتافيزيقا والأخلاق، من جهة كونه لا يسترسل معها في مقولاتها وقضاياها من وجهة نظر الدين أو الفلسفة، بل يقرؤها كرموز تحيل إلى نمط من الحياة يجري على الأرض، وصانعها الوحيد في ذلك هو الإنسان.

وبلغة فويرباخ:أن تيولوجيا المقولات الدينية والميتافيزيقة والأخلاقية، هي في حقيقتها انثربولوجيا إنسانية وليدة الجوهر الإنساني، الذي هاجسه الوحيد هو خلق المعنى، والقيم للحفاظ على النوع، وتدعيم شكل معين من أشكال الحياة، وبهذا المنهج لفهم الدين يكشف فويرباخ سر التراتب بين الإنسان والألوهية، إنه خلق عالم آخر يتمايز ويتفاضل على الموجود الإنساني، من خلال التعالي والمطلقية في الصفات، التي هي في نهاية الأمر ليست سوى

صفات إنسانية تم التسامي بها على نحو غير مباشر.

وحينما يتتبع نيتشه أصول، وآثار الظاهرة الدينية فإنه لا يختلف كثيرا عن فويرباخ، لأن كلاهما يقف على أرض المنهج النفسي التكويني، أو السيكولوجيا الكاشفة التي تفضح هيروغليفية نص التراتب الديني، من حيث هو نتاج التأويل الإنساني لنص العالم، ذاك أن نقد نيتشه للدين يحتل حيزا مركزيا في مؤلفاته، ومساحات كبيرة في معالجاته لأزمة القيم والإنسان.

ويرجع هذا الإلمام الكبير بالدين إلى إدراك أنه قائد مسيرة الانحطاط، وهو الذي أسس التراتبات القيمية حول الوجود، وواضع أنظمة التقدير التي هي في منظور نيتشه أقوى الأساليب في تضليل غرائز الإنسان الأوروبي، وعلى هذا الأساس فإن مناهضة نيتشه للدين هي تجاوز للمستوى الفلسفي والأخلاقي، للوصول إلى المستوى الديني، وكشف الغطاء عن البدايات الأولى للانحطاط، بما معناه الوصول إلى وصف اللحظة التأسيسية الأولى للتراتب، هذا الهدف لا يتم إلا بعد الوقوف على أصل الدين، بالإضافة إلى معناه ونشأته.

يبدأ نيتشه في تتبعه لأصل نشأة الظاهرة الدينية بتحريك مجموعة من المفردات، يقيم بينها فارقا وتضادا على مستوى فهم وتفسير العالم، فهناك الحضارات القديمة البدائية المبدعة في الميدان الديني، وهناك الروح العلمية المعاصرة التي سمتها الأساسية العلم، أي الوعي بالظواهر من حيث هي خاضعة لروح السببية والحتمية، وكل ما يختص به التفسير العلمي.

أما الدين فهو ينتمي إلى تلك الحضارات والعقليات الدينية التي تفتقد لهذا التفسير العلمي، ومبرر ذلك "أن الناس كانوا يجهلون كل شيء عن قوانين الطبيعة، لم يكن هناك لزوم لا بالنسبة للأرض،

ولا بالنسبة للسماء... كانت السببية الطبيعية مجهولة آنذاك... كانت فكرة التسلسل الطبيعي للأحداث غائبة تماما ولم يتم إطلاقها إلا لدى الإغريق القدامى"[1].

ويمثّل نيتشه على هذا النمط من التأويلية الدينية ببعض الأمثلة منها: أن ضربة المجداف في البحر ليست هي المحرك للزورق، فالتجديف ليس سوى طقس سحري بواسطته يتم بواسطته إرغام العفريت على دفع الزورق إلى الأمام، وتقف وراء القوس قوة لا معقولة هي التي تدفعه، ويحيل نضوب البحيرات فجأة إلى العفاريت وخبثها، أي أن الطبيعة في خيال الناس المتدينين ليست سوى مجموعة فعال تقوم بها كائنات واعية ومريدة، وتتعقد العقلية الدينية أكثر حينما تظهر هذه الفعال التعسفية والغامضة وغير المعقولة، "وكأنها مملكة الحرية، مملكة التعسف، ذات قوة كبيرة بل أكثر من ذلك كدرجة من الوجود أكثر من إنسانية، كإله"[2].

ليترتب عل هذا التأويل الديني للوجود مجموعة من النتائج السلبية على الكينونة الإنسانية:

- فالإنسان يستشعر الضعف في مقابل هذه القوة المطلقة، التقليل من نفسه في مقابل الإعلاء من قيمة القوى المتحكمة في الكون، لأن كل شيء متوقف على نزوات هذه الطبيعة وإرادتها، وجود الإنسان، سعادته، نجاحه، فشله، موته.

على ضوء هذا ندرك جيدا كيف أن العقلية الدينية أصل التراتب، لأنها تؤسس لفارق الوجود، وفق درجات ومراتب، يتمايز فيها الوجود الإنساني عن الوجود الذي رفعه الإنسان إلى مرتبة الألوهية، ومملكة

(1) نيتشه: **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج1، مصدر سابق، الفقرة، 110، ص76.
(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

الحرية في مقابل مملكة الضعف والخضوع، لكن مع هذا فالإنسان يسعى إلى البحث عن الكيفية التي يؤثر بها على هذا المجهول المرعب، متسائلا: كيف السبيل والمنفذ إلى ترويض مملكة الحرية والتعسف هذه؟.

إن السبيل إلى ذلك هو الشعائر الدينية والطقوس السحرية التي يتوسل بها لإرضاء مملكة الحرية والتعسف على نحو إنساني تماما.

يشرح نيتشه هذه الطريقة بالتماثل مع أسلوب ترويض الأضعف للأقوى، لفرض قوانينه وشروطه عليه، فإذا كان العرق الأضعف يصبو إلى التمكن من فرض قوانين على العرق الأقوى بأساليب التوائية، فإن سبيله في ذلك هو التوسلات، والصلوات وجميع أشكال الخضوع،و بنفس الصورة يتم أيضا توهم ترويض نزوات الطبيعة، لجهة الإنسان، فيقيم الاحتفالات المتملقة.

والوفاء بالقرابين، وتقديم الأضاحي البشرية حتى تصير محابية لهم ومحققة لأغراضهم "وبالتالي يكون هدف الشعائر الدينية هو ترويض الطبيعة، تسييرها لصالح الإنسان أي أن يفرض عليها حتمية ليست منها أصلا، بينما في العصر الحاضر يحاول الناس معرفة الحتمية الطبيعية كي يقتدوا بها"[1].

هكذا إذن يرجع نيتشه أصل الدين إلى التأويل الخاطىء للظواهر الطبيعية التي كانت برأيه تفتقر الفهم الموضوعي العلمي، حيث سادت القوى الخفية والعقلية الإحيائية[*]، التي ترى بأن لكل ظاهرة كائن حي يقف وراءها، ليتم تفسيرها على ضوء السحر والخرافة.

(1) نيتشه: المصدر السابق: الفقرة.111.ص79.

(*) العقلية الإحيائية: نمط من التفكير يؤمن بأشكال الكثرة في الظواهر دون رابط بينها، على افتراض أن لكل منها حركته الذاتية، وتعلقها بروح كامنة فيها، وكأن العالم مليء بالنفوس غير المنظورة.

ويقدم نيتشه بالإضافة إلى منظور العلم في مقاربته لأصل الظاهرة الدينية، منظورا آخر نفسيا فيقول"في كل حالة سادت فيها عقيدة ما كان رجل يؤمن بالوحي، بحيث إنه عندما كون فرضا شاملا عن العالم، لم يستطع أن يصور أن يكون كل هذا النظام والجمال الكوني من صنع ذهنه هو، فينسبه إلى قوة عليا - إلى الوحي - والإنسان تبعا لهذا يضفي على رأيه مزيدا من القوة إذا عزاه إلى الوحي ويجعله بمنأى عن النقد والشك، أي يجعله مقدسا"[1].

هذا ما جعل نيتشه وفي شذرة من كتاب "الفجر" بعنوان "في أصل الأديان" يتساءل "كيف لأحد أن يعتبر بأن آراءه، حول الأشياء على أنها وحي، هذه هي مشكلة تكوّن الأديان"[2] وكأن نيتشه في هذا النّص يعيد ما قاله فويرباخ، حول أصل الدين من أنه انثربولوجيا، تم التسامي بها إلى مرتبة الاتنولوجيا.

فالإنسان إذن في إعطائه صفة القداسة لآرائه، ونسبتها إلى الألوهية تقزيم لنفسه، وشك في قدرته، وسوء فهم لدوافعه النفسية، لأن الطبيعة الإنسانية هي التجدد والإبداع لا الجمود والانقطاع، هنا يكون لزاما على نيتشه أن يحمل على هذا الشكل من الألوهية "فالألوهية في نظره عقبة تحول دون تأكيد الإنسان لذاته، وطالما فوق البشر آلهة يؤمنون بها، فسوف يكون هذا الإيمان على حساب تقدير البشر لأنفسهم وثقتهم بها"[3].

هنا تستوقفنا ملاحظتين على مقاربات نيتشه في تفسير الظاهرة الدينية:

---

(1) فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، دت، 132.

(2) Nietzsche: aurore, tard Par, Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1995, §62, p79.

(3) فؤاد زكريا: نيتشه: مرجع سابق، ص، 133.

- أولا: أن فكرة الألوهية المتعددة في البدايات الأولى نجمت عن خطأ في تفسير الظواهر الطبيعية المحكومة بالتسلسل والنظام.

- ثانيا: أن الدين في الحضارات البدائية القديمة لا يحتوي على أية حقيقة، لأنه وليد الخوف والحاجة، فلطرد الخوف من نفس الإنسان لجأ إلى افتراض قوى ما ورائية إليها ترد الأفعال الكونية، وحاجة الإنسان إلى نفع حياته دفعت به إلى ابتكار الطقوس والشعائر الدينية التي يتم فيها إرضاء أللآلهة حتى تجود بالنفع على النوع الإنساني.

والحقيقة أن هذا النقد الشديد الذي يوجهه نيتشه للدين، هو مقدمة تمهيدية لنقد المسيحية، التي خصص لها كتابا مستقلا l'antéchrist، (1888)، يهدم فيه التراث المسيحي في صورتيه، الإعتقادية، كما النتائج الأخلاقية التي أفرزها في أنظمته المعرفية والأخلاقية والجمالية

ويبدأ نيتشه في الشذرات الأولى من كتابه "ضد المسيح"، بتحديد المعايير التي تؤوّل بها الأديان، وهي معايير رسمها على طريقة تساؤلية تتخذ من إرادة القوة مبدءا لها، وعلى ضوئها يقوم بفرز التراث المسيحي، وتمييز ضعيفه من واهنه.

يقول نيتشه: "ما هو الأفضل:كل الذي يحمّس في الإنسان مشاعر القوة، إرادة القوة، القوة في ذاتها؟

ما هي الشقاوة:كل من يكون أصله ينحدر من الضّعف؟

ما هي السعادة:مشاعر القوة تزداد ومقاومة ما قضي عليها؟"[1].

---

(1) Nietzsche:l'antéchrist, tard Par, Henri Albert, mercvre de France, Paris,1941 §2, p 244.

فهل تدعو الأديان بما فيها المسيحية إلى مثل هذه القيم؟هل تحمّس في الإنسان مشاعر

القوة؟ هل تجعل سعادته هي غنى القوة الأكبر؟.

يحمل نيتشه في نقده للأديان على المسيحية التي هي في رأيه أقوى ظاهرة لتضليل غرائز الإنسان الأوروبي في تاريخ الفكر، هذا التضليل يبرز بمثابة اختلاق لعالم أخر مثالي، وبمثابة انتقاص من جراء ذلك لقيم العالم الأرضي والحقيقي.

فالمسيحية وفق منظور نيتشه حلقة من حلقات التراتب العدمي، الذي يتصور المحسوس الأرضي والجسد على ضوء الأفكار وعلى ضوء عالم فوق العالم الأرضي، أي أنها تقيم نظام تراتب في الوجود، يحتل فيه العالم المعيش بآلامه وتجاربه الحياتية مرتبة أدنى، "إنها الديانة التي تناقض الطبيعة، وهي مضللة الفلسفة الأوروبية التي يجري في عروقها حسبما يرى نيتشه دم اللاهوتيين"[(1)].

وتظهر قوة هذا التضليل المسيحي لغرائز الإنسان الأوروبي، كونها تدعو إلى قيم بائدة، فهي قد أعطت لغريزة الشفقة قيمة الفضيلة لكن الحقيقة أن الشفقة "تتعارض مع الانفعالات المقوية التي تصعد من طاقة الحس الحيوي... إنها تفعل بأسلوب منهك... وتدافع عن نفسها لجهة المحرومين والمنبوذين في الحياة، إنها تعطي للحياة نفسها مرأى كئيبا، ونجاحا مشكوكا فيه"[(2)].

لكن على رغم قوة وعنف النقد الذي وجهه نيتشه للمسيحية، فإننا نجده يميز بين مسيحية أولى رمزها الوحيد هو المسيح الناصري، وبين المسيحية التي جاء بها القديس بولس، فالأولى التي عاشها

(1) أويغن فنك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص162.

(2) Nietzsche: l'antéchrist, Op. Cit. §7, p2477-248.

المسيح "طريقة جديدة في الوجود، فهي نفي لجميع المراتب في اليهودية، وهونفي لكل تثبيت للحياة، وتنظيم لها، وإضفاء للداخلية القصوى، في داخلية قلب لا حاجة له بالمؤسسة لأنه يحمل ملكوت الله في داخله"[1].

لكن "القديس بولس فيما بعد هو الذي يحوّل ممارسة حياة القلب إلى كنيسة وكهنة ونظام مثوبات وعقوبات ويجعل من يسوع ابن الله الذي يضحي بنفسه لغفران خطايا العالم، والقديس بولس يبتدع العالم الآخر وجميع الأمور الرفيعة الأخرى"[2].

يتم إذن وضع فرق، وتضاد أساسيين، بين نموذج المسيح الإنجيلي، والقديس بولس مؤسس الكنيسة التي بدأت بموت المخلّص، والمصلوب من أجل خطايا الانسانية، إنها المسيحية التي ينعتها نيتشه برمز الانحطاط، وإضعاف غرائز الانسان، ونفي قيم الحياة الصاعدة، باسم الإله وإرادة الكهنة.

هذا وتجدر الاشارة إلى أن ثورة نيتشه على الأديان والمسيحية كانت محكومة بكل ما هو يوناني بطبيعة الألوهية كما عايشها الإنسان اليوناني "لأن الإغريق لم يكونوا يرون الآلهة الهوميروسية أربابا فوقهم، ولا كانوا يرون على وجه التقريب سوى صور للنماذج الناجحة في طبقتهم، أي المثل الأعلى لكيانهم"[3].

وتقتضي منا الحقيقة الموضوعية الإشارة إلى موقف نيتشه من الإسلام، الذي يضعه في تعارض مع الديانتين المسيحية واليهودية، فالمسيحية التي أوجدها الكهنة لم تحرمنا فقط من ثروة الثقافة

(1) أويغن فنك: مرجع سابق، ص 162.
(2) المرجع السابق، في المكان نفسه.
(3) نيتشه: إنسان مفرط في انسانيته، مصدر سابق، الفقرة 114. ص80.

القديمة، بل أكثر من هذا كله حرمتنا من ثروة الثقافة الإسلامية، يقول في الشذرة رقم 62 من كتابه ضد المسيح "لقد حرمتنا المسيحية من مجاني الحضارة القديمة، وفيما بعد حرمتنا من ثروة حضارة الإسلام، العالم الغرائبي لحضارة العرب في إسبانيا والذي هوفي الأساس أكثر قربا إلينا من روما واليونان، والذي يتناسب أكثر مع شعورنا وذوقنا، قد غمر ولست أقول بأية أقدام لماذا؟ لأنه صدر، لأنه دان بمولده لغرائز ارستقراطية الرجولة، لغرائز رجولية،لأنه أكد الحياة بما فيها من الغنى النادر والمهذب للحياة الأندلسية، الصليبيين حاربو في زمن آخر ضد أمر كان عليهم أن يرتمموا أمامه فوق التراب: حضارة تجاهلها حتى قرننا التاسع عشر، يبدو بالغ الفقر بالغ التاخر، طبعا الصليبيون تطلعوا للقيام بتمرد، والشرق كان غنيا "[1]، وهذا النص الذي أوردناه يؤكد أن نيتشه يبصر في الثقافة الإسلامية ميزة تختص بها وهي تمجيد الحياة والقول نعم لها، ويعكس أيضا إجلاله واحترامه لهذه الثقافة الاثباتية، التي دخلت إلى إسبانيا بوصفها محررة لا غازية وكيف أن الإشعاع العلمي قد غمر أوربا كلها وأسهم في نهضتها،ييتحدث الكاتب الكبير: "بلاسكو إيبانيز" عن فضل الفتوحات الإسلامية على اسبانيا فيقول "كان الفتح العربي خيرا لأسبانيا: فقد أحدث ثورة اجتماعية ذات أهمية، وأزال جزءا كبيرا من الشرور التي كان البلد يئن منها منذ قرون...لقد خفضت الضرائب تماما بالقياس إلى ضرائب الحكومات السابقة... وانتزع العرب، الأرض من أيدي الاغنياء، ووزعوها توزيعا جديدا متساويا بين أولئك الذين يعملون فيها... وكان القرآن الكريم يسمح للعبيد أن يستعيدوا حريتهم لقاء تعويض عادل مما أدخل طاقات جديدة. إن كل هذه الإجراءات تثير حالة من رغد العيش العام كانت

(1) نيتشه: **عدو المسيح**، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، الفقرة رقم 62.

السبب في الحفاوة بالسيادة العربية في البداية"[1]، ورغم النقد الذي وجهه نيتشه إلى الإسلام في مواطن أخرى إلا أنه يعترف بالدور الحضاري الذي قام به ويرفع نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم،إلى مرتبة الطبائع العليا، منتهيا إلى خلاصة تمجيدة وشعرية يقول فيها إن السلم والصداقة مع الإسلام، في حين أن العداوة مع روما البابوية.

(1) أورده ورجيه غارودي في كتابه: **الإسلام**، ترجمة وجيه أسعد، ANEP، بيروت- الجزائر، ط2، 2001، ص 32.

2- الثقافة الدينية والفلسفة:

في شراك ضد الحياة:

لقد رأينا في المبحث السابق أن نيتشه يرى في الدين وبصيغة شديدة التعميم أنه الفاعل الأول الذي قاد مسيرة الانحطاط، والتربة الأصلية التي أنبتت إقامة الفارق في الوجود، بين وجود مطلق متعالي وإلهي، ووجود سافل وضعيف يشوبه الانصياع والإذلال.

وبعد أن وقف على حقيقة هذا التصور برده إلى التفسير البدائي الخاطئ، وعوامل نفسية مختلفة كالخوف والحاجة، يمضي بسلاح النقد إلى ما يعتبره امتداد للعقلية الدينية والتأويل الديني للوجود الذي لا يحتوي في مضمونه على أية حقيقة، هذا الامتداد يجد صورته اللاحقة في الفلسفة، لأن الدين في حقيقته قد انسل "إلى الوجود من خلال سبل العقل التائه، وربما يكون قد حدث للدين حين شعر بتهديد العلم له أن دسّ نظرية فلسفية ما بمكر في منهجه بغية أن تكشف فيه لاحقا، إنها حيلة لاهوتي ما دام الدين قد داخله الشك في نفسه من قبل"[1].

ويكشف نيتشه في نص آخر حول طبيعة العلاقة بين الدين والميتافيزيقا، ناقدا في نفس الوقت منظور شوبنهاور في تفسيره أصل الأديان، الذي اعتبر بأن الحاجة الميتافيزيقية أو البحث عن العوالم الأخرى هي أصل الدين، بينما الحقيقة على العكس من ذلك تماما، "لأن الحاجة الميتافيزيقية ليست إلا فرعا متأخرا عن اللاهوت، التي

(1) نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق ج1، الفقرة 110.ص 75.

عوّدتنا بتأثير هيمنتها على تصور عالم آخر، عالم خلقي، عالم سفلي، عالم سامي لدرجة أن اختفاء الهذيان الديني يجعلنا نعاني من حرمان وفراغ مخيفين، ومنذ ذلك يعطي الشعور بالخوف ولادة عالم آخر جديد، غير أنه ببساطة ميتافيزيقي وليس ديني"[1].

فالفلسفة إذن امتداد للدين، ولكن بوسائل أخرى، لأنها مغلفة بإطار منطقي ولغة استدلالية محكّمة، ذلك أن الطريقة البدائية في التفكير التي كانت تملأ الكون بالآلهة والأشباح والقوى غير المنظورة، لم تقدر على الصمود في وجه العلم فلجأت إلى ابتكار لغة تعبيرية بأساليب منطقية صارمة ومحكّمة، مرتكزها الأساسي هو الاعتقاد في القيم الموضوعية المطلقة، التي كوّنت لنفسها عالما خاصا، مستقلا عن شروط الحياة الواقعية، استقرت فيه كل الأزليات التي عرفها العقل البشري عبر التاريخ، كالمثل الأفلاطونية، والعلل الأولى الأرسطية، والأشياء في ذاتها الكانطية، لذا يمكن القول أن اللاهوت التقليدي كرؤية العالم قد اضمحل، لكن ضلاله تمسك بالفلسفة، فاللاّهوت يتراجع، لكن الفلسفة متصاعدة.

أي أن التراتب الذي أقامه الإنسان في الفكر الديني القديم، بين الوجود الأرضي، والمتعالي، هو نفسه الذي يمتد في الفلسفة من خلال توليد الفوارق، وقسمة الوجود، إلى ثنائيات متعارضة ومتفاضلة من حيث القيمة، فمن قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول، إلى قسمة أدوات المعرفة إلى عقلية وحسية، وصولا إلى التمييز في الطبيعة البشرية بين الجسد والنفس، لينزاح بعد ذلك هذا التمييز إلى إقامة الاختلاف والتراتب بين الأصل والنسخة، بين معرفة النفس والحس

(1) نيتشه: **العلم الجذل**، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، الفقرة.151. ص 129.

وبين المعقول والمحسوس، وكل هذا يتم بتقنيات منطقية وعقلية، لا يعرف حقيقتها إلا من يكون مصابا ببعد النظر كما يقول نيتشه.

هذا ويستعمل نيتشه مجاز "الأفلاطونية"، للإحالة إلى نزعة تفعل فعلها في التاريخ، وليس إلى أفلاطون التاريخي بوصفه الحلقة الأولى من حلقاتها، ولحظة من لحظات الانحطاط في شكله الفلسفي، الذي انحدر هو الآخر من مدرسة المفاهيم السقراطية بما هي تمثل رمزا لانتصار ثقافة العقل القمعية، وبرودا لتوهج الغرائز الأصلية.

ويخصص نيتشه كتابا مستقلا لتمجيد الفلسفة ما قبل السقراطية، التي عاشت ما سمي "بالعصر المأساوي الإغريقي"، في نفس الكتاب أيضا يناهض السقراطية باعتبارها انحرافا عن خط هؤلاء الذين يصطلح عليهم بالمعلمين الأوائل أو "جمهورية العباقرة".

وقد أثنى منذ مؤلفاته الأولى خاصة "الفلسفة في العصر المأساوي"، على الفلاسفة ما قبل سقراط، الذين كانوا يعبرون عن قيمة وجودهم بأسلوب جمالي، وبمعزل عن الاستدلالات العقلية المضللة التي ابتكرها فيما بعد سقراط وتلميذه أفلاطون، "إن حكم هؤلاء الفلاسفة على الحياة وعلى الوجود بشكل عام هو حكم غني بالمعاني بالنسبة لحكم راهن، نظرا لأن الحياة التي شهدوها كانت ذات امتلاء مفرط... وغريزة المعرفة التي يتمحور سؤالها الوحيد حول معرفة قيمة الحياة "[1]. والسر الذي يجعله يمجد تلك الشخصيات المفهومية، ليس نظمهم الفلسفية التي تركوها، بل يخصهم بهذا الاهتمام الجمالي لكون ما خلفوه من أكبر الشواهد على غنى حياتهم وتفوقها.

---

(1) نيتشه: **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 2005 بيروت، الفقرة1، ص42.

"ويعثر نيتشه في أفكار الفلاسفة ما قبل سقراط العظيمة، على مجازات وصنوف من الحدس الأصلي يفسدها التفكير، فقد أدرك طاليس(*) وحدة الموجود، وحينما أراد الإدلاء بها تحدث عن الماء، إن نيتشه يفسر الوجوه البارزة المتمثلة في طاليس، وانيكسيماندريس(**)، وهيراقليطس(***)، وبارميندس(****)، واناكساغوراس(*****)، ويتخذ هيراقليطس محورا لنصه وقبالة هذا الأخير يركز نيتشه على بارمينيدس"[1].

هذا، ويرجع اهتمام نيتشه بهرقليطس، وثناؤه عليه إلى أن تصوراته المستمدة برأيه من أنقى مصدر في الحضارة اليونانية، فرؤيته تمثل نظرة فريدة ومختلفة حول الوجود، "فإذا كان طاليس يعبر عن الحاجة لتقليص سيادة التعدد، ورده إلى مجرد امتداد وتقنّع للصفة الوحيدة الماء، فإن انكسمندريس يتخطاه بقفزة واحدة، فهو يتساءل أولا:كيف يمكن لهذا التعدد أن يكون ممكنا، بالرغم من ذلك، ذلك

(*) طاليس: فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة اليونانية، ارتفع فوق الأشياء الحسية وقال بأن الكل واحد.أراد أن يضع أول تفسير علمي لنشأة الكون والحياة.

(**) انكسيمندريس: فيلوف يوناني ينتمي إلى المدرسة الأيونية، قال بأن الأشياء تنشأ بالانفصال عن الأبيرون، أو اللامحدد.

(***)هيرقليطس: فيلسوف يوناني سابق على سقراط، قال بأن الوجود في تغير وصيرورة دائمين، آثاره الباقية في شكل شذرات.

(****) بارمنيدس: فيلسوف يوناني من جنوب إليا بإيطاليا، ولد حوالي عام 515، قبل الميلاد، كان ينظم فلسفته في شكل أشعار، يقوم مذهبه على الفصل بين الحواس وملكة التفكير التجريدي، يذهب إلى أن المعرفة الحقة هي المعرفة العقلية، بينما الحسية ينالها الظن لأنها متغيرة،

(*****) أنكساغوراس: فيلسوف يوناني، أول من أدخل الفلسفة إلى أثينا، ابتدأ من فكرة الوجود عند بارمنيدس، أنكرفكرة التغير المطلق، يذهب على أ، العقل هو الذي ينظم الوجود، و يخرج الذرات الأولى من حالة الإختلاط، إلى حالة الوجود الحقيقي.

(1) أويغن فنك: فلسفة نيتشه: مرجع سابق، ص73.

أنـه ليس هنـاك إلا وحـدة أبدية، ويسـتخلص الجـواب من طبيعة هذا التعدد المتناقضة كليا، والتي تلتهم نفسها وتنفي ذاتها، إن وجود التعدد يصبح بالنسبة إليه ظاهرة أخلاقية، فهو ليس مبررا، ولكنه ما يلبث أن يجد تكفيره في الموت"[1].

والـذي يمنـح لهـذا التعـدد الصائـر وجوده هـو "اللامحددا"، أو الكائن الأصلي الذي يقف وراء الصيرورة المتجددة، ويضمن لها في نفس الوقت أبديتها، ومسارها المستمر، ويصطلح عليه بـ"اللامحدد"، لأن هذه التسمية يجد فيها نيتشه تأويلا خاصا، فخلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة التي قد تقوده إلى الموت، لذلك نجـد حتـى اسـمه، لا يحـدد، لأنـه "اللامحـدد"، ومعنى هذا أن كل ما ينتمـي إلـى المتعـدد والصيـرورة، لا يمكن أن يكون مصدرا للصفات التـي تتلـون بهـا الوحـدة الأبديـة، وإلا صارت هـي الأخرى خاضعة، لكل ما يخضع له الوجود من صيرورة وزوال وموت.

فانكسـمندريس يقيـم هـو الآخـر لفكـرة التمييـز بيـن العالمين:الفيزيائـي، والميتافيزيائـي، بيـن مجـال الصفـات المحـددة، والصفات اللامحددة، التي تتجاوز التحديد، لكن كل هذا لا يتم على نحو عقلاني أو منطقي، وإنما على الحدس، إنها الميزة الأساسية التي تسحر نيتشه.

لكن مع هيرقليطس يبصر نيتشه نورا جديدا "أنا أراقب الصّيرورة -يقـول ولا أحـد تفحـص بانتبـاه تحطم الأشـياء علـى ذاتها، ووتيرتها الأبدية، وماذا رأيت: أواليات مضبوطة، حقائق يقينية معصومة، طرق العدالة المتشابهة دائما، العالم كله كمشهد لعدالة عليا، ولقوى طبيعية حاضِرة في كل مكان، إنّني لم أراقب عقاب الشيء الذي صار وتحول،

(1) نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، مصدر سابق، الفقرة4، ص 52.

بل راقبت تبرير الصيرورة"[1].

وحين يحلل نيتشه هذا النص، يستخلص منه بعض الحقائق التي يمكن إيجازها في:

- أن هيرقليطس نفى ازدواجية العالمين المختلفين كليا، اللذين كان على انكسمندريس التسليم بهما، أي التميز بين عالم ميتافيزيقي وعالم فيزيقي.
- أنه أفرغ الوجود من أية دواخل أخلاقية، كتلك التي أوّلت الصيرورة باعتبارها، مسارا مذنبا للتحرر من الوجود الأبدي، وهي ظلم يجب التكفير عنه بالموت.
- أن هيرقليطس اعتبر بأن هذا العالم هو العالم الوحيد الذي يعبّر عن أنقى صورة من صور العدالةو التبرير.
- فانطلاقا من نفي التراتب الذي أقامه أنكسمندريس بصورة ضمنية بين المحدد واللامحدد، بين الواحد والمتعدد، يؤكد هيرقليطس وبشكل عام، أن الواحد هو المتعدد، مؤسسا على هذه المقولة لمذهب الانسجام، أي الوحدة والتناسق، وصراع الأضداد، التي تحتل حيزا مركزيا في فلسفتة.

"فالأشياء تستمد طابعها المحدد، وثباتها وصلابتها، من الانسجام، ولكن الانسجام نسبي... ذلك أن الانسجام ينقطع كل مرة بفعل صراع الأضداد، من حالة إلى أخرى، ولا يتوقف عن الحركة والتغيّر، والصراع هو مصدر كل شيء يجري، وهو ملازم داخليا للانسجام، لأن هذا الانسجام (الوحدة والتناسق)، يتكون ليس انطلاقا من أي شيء، بل من مختلف الظواهر والإيقاعات،والأصوات المتناقضة"[2]،

(1) نيتشه: المصدر السابق، الفقرة، ص5، ص53.

(2) ثيوكاريس كيسيديس: **هيرقليطس جذور المادية الديالكتيكية**، ترجمة، حاتم سليمان، دار الفارابي، ANEP، بيروت، الجزائر، ط2، 2002. ص168.

فمثلا التام والناقص، التنافر والتقارب، الاتفاق والإختلاف، الحياة والموت، الخير والشر.

والمشكلة أن الناس حين يرون هذا التنافر بين الأضداد، يظنون أن بإمكانها أن توجد بشكل منفصل، وبصورة مستقلة، لكن الحقيقة أنها مشروطة ومتوقفة على بعضها البعض، لكونها تشكل الانسجام، الذي هو الكل المتناسق، ومثلما أن الانسجام الموسيقي يفترض امتزاج الأصوات العالية والمنخفضة، فالكون (الذي هو الكل) المنسجم، يستحيل أن يوجد دون أجزائه، أو توجد هذه الأجزاء دون الكل المنسجم الواحد، وإذا غابت الأصوات المختلفة غاب التناغم، وبهذا المعنى ليس هناك تقارب دون تنافر، إننا لا نعرف الخير دون الشر والجميل دون القبيح والصحة دون المرض.

ويسمي نيتشه تأويل هيرقليطس للوجود "بالرؤية الجمالية للكون"، التي لا يمكن أن تكون إلا من "صنع إنسان تعلم من احتكاكه بالفنان، ومن مشاهدة عمل فني، كيف يمكن لمعركة التعددية أن تنطوي على قانون وعدالة، وكيف يكون الفنان متأمّلا وفاعلا في نفس الوقت بالنسبة لإنتاجه الفني، وكيف يجب أن تتكاثف الضرورة مع اللعب، والنزاع مع الانسجام لكي تنتج عملا فنيا"[1].

- ولكن في مقابل هذا التأويل الجمالي للوجود الذي مجّده نيتشه، واعتبر أن فلسفته هي الطريقة التي كان يفكر بها هيرقليطس، وقد انبعثت فيها الحياة من جديد، يتربّص هناك منظورمختلف، أي رؤية أخرى للوجود، هي رؤية بارمنيدس، التي تتحرك مع السقراطية، والأفلاطونية، ضمن مسار واحد.

وتنطلق استراتيجية بارمنيدس أولا:

---

(1) نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، مصدر سابق، الفقرة7، ص62.

- بنقد الجهاز المعرفي الذي على ضوئه، فصل الحواس عن ملكة التفكير التجريدي، أي العقل، وكأنهما ملكتان متمايزتان كليا، مماثلا في نفس الوقت بين الوجود والفكر.

يقول بارمنيدس إن "عالم الزّيف والمظهر عالم الصيرورة، عالم اللاوجود هو العالم الذي يمثل لنا بالحواس، أما الوجود الحق والحقيقي فلا نعرفه إلا بالعقل"[1].

فبارمنيدس بهذا المنظور يؤسس لما يعتبره نيتشه علم الكائن (Ontologie)، فالتجربة لم تقدم له في أي مكان وجودا متشابها لذلك الذي كان يتخيله، لكن بمجرد أن كان بإمكانه أن يفكر فيه فقد استنتج ضرورة وجوده، بما معناه أنه من مفعول الذهن.

"إن هذا الاستنتاج يقوم على فرضية، أننا نملك آلة معرفية، تخترق جوهر الأشياء، وهي مستقلة عن التجربة، إن كنه فكرنا حسب بارمنيدس ليس معطي بأي شكل في الحدس، بل هو يتولد من أصل آخر من عالم فائق الحساسية، ممكنا أن نخترقه مباشرة بواسطة الفكر"[2]، فالمنظور البارمنيدسي على ضوء هذا ينطوي داخل ذاته على عناصر تأسيسية غير متصلة بالواقع الحي، ولا تستند إلى أي مبررات حقيقية، وذلك للمبررات التالية:

أولا: لأن بارمنيدس أقام الوجود على أساس الخيال، واستنتج وجود ه بمجرد التفكير فيه.

ثانيا : أن فكرة الوجود تفترض ضمنا امتلاك الآلة المعرفية التي تمكّن من النفاذ إلى جوهر الأشياء. مع ما يترتب على الاعتقاد

(1) وولتر ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1ص، 41.

(2) نيتشه: **الفلسفة في العصر المأساوي**، مصدر سابق، الفقرة11، ص84.

بالجوهرانية "Subtilisation".من إقصاء للمنظورية(*) "perspective"، وإحلال لنمط المعرفة الشمولية "Universel"، حيث تكون المراهنة على الواحد الجوهراني، ونفي تعددية التأويل واختلافاته.

ثالثا: أن فضاء الوجود البارمنيدسي يتحرك ضمن خطوط تثبت وجودها وتنفي ما يختلف:

- الخط الأول:هو مقولة الديمومة، التي تعمل على "إفقاد الثقة في الصيرورة والحط من قيمتها، لكن نيتشه يستنتج أن الاعتقاد بالوجود الثابت ليس سوى نتيجة، فالدافع الأصلي هو عدم الإيمان بالصيرورة أي الحذر منها والانتقاص من قيمة كل ما هو يصر"(1)
- أما الخط الثاني: فهو مقولة الهوية "فهي كل ما يهتم به الميتافيزيقي على وجه الخصوص، إذ أنها تحمي الوجود من التناقض وتسمح بالتأثير والدفع بكل ما يعبر عن أدنى تناقض في الوهم والمظهر الباطل"(2).

هكذا إذن يقيم بارمينيدس الإنفصال بين عالم المفاهيم الذي يسكن الوجود، وعالم الصيرورة الذي يسكن اللاوجود، الأول ينسب له الصفات الايجابية .والثاني السلبية، وبذلك أسس بارمنيدس "الفلسفة الإيلية على أطروحة اكزينوفان، التي تفترض أن الكل واحد، فحاول بذلك ايجاد الثابت ضمن المتحرك، والأبدي وسط التغير،

(*) **المنظورية Perspective**: مفهوم مركزي في فلسفة نيتشه.يتأسس على رفض القيم والمعايير المطلقة، وتقبل حصرا بتأويلات العالم وتعددية المنظورات، أما صحة أو صدق هذه التأويلات المختلفة فهي من حيث المبدأ نسبية، لأنها منظورات ورؤى تعبر عن تقييمات ترجع بدورها إلى مطالب فيزيولوجية بالأساس، للحفاظ على نوع معين من الحياة.وفي شروط وجودية مخصوصة.

(1) jean Grenier: Nietzsche-Que sais-je?, Op. Cit. p45.

(2) Ibid.

ليغـدو الحقيقـي المطلـق عنـده هو الوجود، في حين أن اللاوجود هو غير الحقيقي".[1]

لتصبح هذه النظرية مفتاح التصور التقليدي التراتبي في الوجود، التي سيعمل أفلاطون على استثمار إمكاناتها، ونتائجها لتشييد مملكة المثل، وصرح الأفكار الأصيلة.

---

(1) وولتر ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص40.

3-الفكرة الأنطولوجية والتفاضل الأخلاقي:

بعد أن قدم نيتشه في كتابة "الفلسفة في العصر المأساوي" قراءة في مجمل نظريات الفلاسفة، الذين فصلهم عن سقراط وأفلاطون، واعتبر أن البداية المختلفة تماما كانت مع هؤلاء، يواصل تتبعه ونقده لأصل الاعتقاد بثنائية الوجود، وإقامة التفاضل بين ما ينتمي إلى عالم الفكر، والمفاهيم، وبين ما هو متصل بمجرى الحياة الأرضية، وإدراكات الحواس.

لكن في هذه المعركة الفلسفية الجديدة يحشد نيتشه عدته النّقدية ذات الطابع السيكولوجي والأخلاقي، ضد سقراط وأفلاطون، ويبصر فيهما أعراض الانحطاط "وكان نصيب سقراط من هذه الحملة النصيب الأوفى، لأنه أول من قدس العقل ودعا إلى عبادته في كل شيء حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة والمعنى واحد، تستطيع أن تجعل المرء خيرا فالفضيلة تقوم على المعرفة في نظره"[1].

إنها عينها النظرة التي امتدت خلال مسار الفلسفة في التاريخ بأشكال متعددة، وتحت مسمى واحد هو العقلانية، التي ليست في حقيقتها سوى صيغة من صيغ الانحطاط في شكله الفلسفي، هذه العقلانية السقراطية هي التي مهدت لظهور نظرية ثنائية العالم عند أفلاطون، "وهي التي جمّدت على امتداد ألفي عام إطارات أفكارها في منطق أرسطو، وهي التي أدخلها اللاهوتيون في الدين، وهي التي

(1) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص208.

تجددت، وابتدعت، العلم مع الطريقة الديكارتية، وهي التي نقع عليها من جديد في ديالكتيك هيجل، وعبارته المشهورة 'ما هو عقلاني هو واقعي، وما هو واقعي إنما هو عقلاني'"[1].

وعلى هذا الأساس يبصر نيتشه في سقراط الأصل الأول في بدء انحطاط الفلسفة اليونانية ثم امتداداتها في التاريخ، هذا الانحطاط يتجلى في إقامة الاختلاف بين العقل والغرائز، ثم المفاضلة بينهما، بالتحيّز للعقل، والمعرفة، ضد توهّج الغرائز وحيويتها، حيث يكون العقل في مرتبة مبدأ كلي وأساسي للمعرفة، والأخلاق.

ومنه يصبح العقل بالنسبة لسقراط أداة التفاؤل الرئيسية، بينما تنزل الغرائز الحيوية مرتبة أدنى، لأن العقل هو الذي ينظمها ويكشف لها دروب المجهول، لكن هذا التراتب السقراطي هو تراتب عدمي ومنحط من منظور نيتشه، لأنه يستبطن تصورا عن الحياة "أنها عديمة القيمة" كما أنه علامة على وهن أصاب الإرادة، حيث صارت تتجه بموجبه إلى النفي، كما يوحي أيضا بهبوط في مستوى التفوق الفيزيولوجي.

إنها دلائل وأعراض تعبّر عن فساد الأصل وتدهور للهيلينية الإغريقية، وتزييف للنقاء الذي ميّز الحضارة قبل حلول هذه العقلانية السقراطية ووريثتها الأفلاطونية من بعد فلاسفة الانحطاط، يقول نيتشه "في كل العصور نزع الحكماء نفس الحكم حول الحياة:إنها لا تساوي شيئا، دائما وفي كل مكان نسمع خروج نفس الكلام، كلام مملوء بالشك، كآبة مبهمة، تعب من الحياة، ومقاومتها، سقراط نفسه قال في لحظة موته:الحياة هذا الكائن المريض طويلا"[2].

(1) بييرهيير سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق ص8.

(2) Nietzsche Le crépuscule des Idoles, Op.Cit le problème de Socrate, §1, p116.

هذا الحكم السلبي تجاه الحياة من قبل الحكماء وعلى رأسهم سقراط، مرده الحقيقي إلى وفاق من نوع فيزيولوجي، يتمثل في الوهن الإرادي، وقمـع الغرائـز المحفـزة للحيـاة والعجز في المقابل عن فعل شيء بخلاف ذلك.

ثـم إن نيتشـه يوظـف آليـة التيبولوجيـا، التـي تعنـي علم النماذج البشرية منظورا إليها من الناحية الفيزيولوجية، في علاقتها بطرق التفكير وشبكات الفهم، يستعملها لكشف مستبطنات التفكير وغايات المعرفة، ويظهر لنا سقراط كنموذج لحقل هذه التجربة الجديدة، أي الربط بين ابستمولوجيا، سقراط وفيزيولوجيته، حيث تبدأ هذه الإستراتيجية بشن هجوم ساخر على سقراط فهو "ينتمي في أصله إلى أكثر الناس دونية، كان سقراط مثلا ممثلا للشعب، ونرى في نفس الوقت أيضا كم كان بشعا، هذه البشاعة كانت في حد ذاتها اعتراضا ودحضا، وكانت إلى حد ما رفضا من قبل الإغريق"[1].

ويعتقـد نيتشـه، أنـه أصبـح بالضـرورة، يمثـل ذلـك القبـح مـن الداخـل، " فـي دنيـا اليونانييـن المولهيـن بالجمـال، والذيـن يعتبـرون القبـح بمثابـة تفنيـد لوجودهـم، وما كان بوسـع هـذا الرجل القبيح أن يغري الشبيبة الجميلة دون أن يسحرهم بأمر خارق، وكان ذلك السحر هو الجدلية"[2]، فالاضطرابات التي أعترف بها، والفوضى في الغرائز ليست هي الوحيدة التي تعد علامة على الانحطاط عند سقراط، بل هي "علامة أيضا على تضخم وازدياد المنطق أو الجدل وخبث الكسيح الذي يميزه... إنني أشتعل على فهم أي مزاج وجدت منه هذه المعادلة السقراطية: عقل = فضيلة = سعادة، هذه المعادلة التي باتت أكثر غرابة

(1) voir: Nietzsche Le crépuscule des Idoles, Op. Cit. le problème de Socrate. §2, p118.

(2) أويغن فنك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص167.

وهي خاصة ضد كل الغرائز اليونانية القديمة"[1].

ما يستوقفنا في هذا السياق هو أن نيتشه ينظر إلى المنطق من وجهة نظر نبلاء الإغريق الذين لا يمثل سقراط بالنسبة إليهم إلا رمزا للوضاعة ضد النبل والسمو، كما يكشف عن الدافع الحقيقي وراء لجوء سقراط إلى الجدل كأداة مركزية للعقلانية، فيرى بأنه الملجأ الوحيد الذي لم يجد سقراط وأتباعه أسلحة أخرى بديلة، فالجدل قد يكون له مفعول في الإثارة والإقناع قليلا، لكنها إثارة غالبا ما تنتهي إلى التلاشي والانمحاء.

وبفضل هذه الآلية يكشف عن الدافع الكامن خلف السقراطية التي هيمنت على تاريخ الفلسفة، إنه روح الانتقام من النبلاء والروح النبيلة، وكيف أن سقراط حوّل العقل إلى طاغية، يقمع كل الغرائز وقدمه للإغريق كدواء للحفاظ على الذات، يقول نيتشه "لكن سقراط ينبأ بشيء آخر أيضا، إنه إدراك مشاعر نبلائه الأثينيين، وفهم حالته بأنها حالة استثنائية، وأن نفس المصير الانحلالي يتجهّز في كل مكان وبهدوء، الاثنين القدماء بلغو مرحلة، وسقراط فهم، أن العالم كله بحاجة إليه، إلى دوائه وعلاجه، إلى منهجه الشخصي في المحافظة على الذات، في كل مكان الغرائز كانت في فوضى... لقد أرادت الغرائز أن تلعب دور الطاغية، إذن يحب ابتكار طاغية مضاد وأقوى"[2].

فسقراط كان يمثل لحظة الوعي بالانحلال، بينما معاصروه كان الانحلال ينفث سمه فيهم ولكنهم لم يكونوا مثل سقراط، أي على وعي بانحلالهم، ورأوا فيه المخلّص، بينما كان هو يرى فيهم المرضى

(1) voir Nietzsche Le crépuscule des Idoles, Op. Cit. le problème de Socrate. §4. p119.

(2) Ibid: §9. p121.

الذيـن لا سـبيل إلـى معالجتهـم إلا بالمنطـق والبراعـة الجدلية، ومنذ ذلك حلّت ملاءمة العقل، محل يقين الغرائز، وأصبحت المعادلة التي سنّها سقراط: عقل = فضيلة = سعادة، تعني أن الإنسان ينبغي له أن يقلّد سقراط، الذي قاوم شهواته وسيطر عليها، وذلك بإخضاعها لنور العقل الساطع.

ولقـد نتـج عـن ذلـك، أن أي تراتـب تكون فيه السـيطرة للغرائز واللاوعي على حساب العقل، والوعي، يؤدي إلى التدهور والهاوية، ولا يفوت نيتشه التصريح إلى أن الدواء الذي يقدمه سقراط للانحلال الإغريقي الذي هو شعار "العقلانية مهما كان الثمن". مرده الحقيقي إلى البرودة في الحياة، وبتجريدلها عن غرائزها، وإفراغها من شـعلة الدوافع الصاعدة، ولم يكن إطلاقا رجوعا إلى العافية والسعادة.

وعقلانية سقراط المريضة تعارض مبدأ الوجود الذي زرعه نيتشه فـي الكـون، وجعلـه شـعار لـه وهـو "أن يفرض على الإنسـان الكفاح ضـد غرائـزه، هـذه هـي صيغة الانحطاط، ما دامت الحياة في تصاعد، فالسعادة والغريزة شيء واحد"[(1)].

وبطريقة تماثلية من مجال السوسيولوجيا، إلى مجال الفلسفة، أي الانتقام السقراطي من النبلاء بسبب الانتماء الشعبي، يتساءل نيتشه عما إذا لم تكن "ثورة سقراط في الفلسفة صادرة عن دخل شعبي، وتشفيا من الفلاسفة الممتازين السابقين عليه، وانتقاما منهم لوضاعته، يكون حينئذ ثورة العبيد على السادة لكن في ميدان الفلسفة"[(2)].

وبهـذا حطـم نيتشـه أسـطورة التراتـب الـذي شـيّدته العقلانيـة السقراطية، بين العقل والغريزة أو المعرفة والحياة، وذلك من خلال

(1) Nietzsche: Le crépuscule des Idoles, Op. Cit le problème de Socrate. §11. p123.

(2) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص208

الكشف عن أصولها العدمية، وأخلاقها الانتقامية لينتقل بعد ذلك إلى الأفلاطونية، التي أنشأت نظام المراتب في الوجود بطريقة عقلانية ذات مضامين وغايات أخلاقية، موظّفة في نفس الوقت، أفكار ونظريات سلفيها بارمينيدس وسقراط، التي كانت ولا زالت مع الأفلاطونية انطولوجيا ميتافيزيقية، بمعنى أنها تحمل على الوجود كل صفات المطلقية، والخلود، والأبدية، وتنظر إليه بوصفه النموذج الأعلى والخير الأسمى، هذا ما تنادى به الثنائية الأفلاطونية بامتياز.

ويبصر نيتشه في أفلاطون بداية مختلفة تماما وجديدة كليا، وأن هناك شيئا ما جوهري قد نقص عند الفلاسفة منذ مجيء أفلاطون، إذا ما تمت مقارنته مع من يصطلح عليهم "جمهورية العباقرة"، التي تتحرك علي خط طاليس، بارمنيدس، أين كانت تعبر عن معنى وجودها، بطريقة جمالية، وفي تناسق تام مع متعة الحياة، بعيدا كليا عن نمط الاستدلال العقلي والاستنتاج المنطقي المضلّل.

وتجدر الإشارة أولا إلى معرفة حقيقة العلاقة التي تربط نيتشه بأفلاطون، فهي علاقة تظهر في صورة فضفاضة، بمعنى أن لها وجهين: وجه يحمل قيمة ايجابية، ووجه آخر يحمل قيمة سلبية.

فالأول أي – الايجابية – يتلمسها نيتشه على مستوى أسلوب الكتابة الفلسفية التي أرسى بها أفلاطون قواعد تعبيرية بيداغوجية خاصة، لها جمالية أخّاذة، "وقادرة على تقديم رؤى شاملة عظيمة وضّاءة، ونشاط المفهوم الجدلي، وهذه الصورة للطبيعة الطافحة تلهب الرغبة في التفلسف، فتوقظ بلا شك، الدهشة المنبهرة، والعاطفة الفلسفية الخالصة[1]".

(1) نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة أحمد الجوة ومحمد الجوة، دار البيروني، صفاقص، ص4.

وتظهر هـذه الجماليـة القصوى في شـكل المحاورة بالأسـاس، التي تفصح عن موهبة فنية، وقدرات كبرى.أما القيمة الإيجابية الثانية التي يمنحها لأفلاطون فهي بالنسبة للفيلولوجي، التي هي أعظم شأنا، فهو في نظره يعوض الكتابات المفقودة للفلاسفة ما قبل الأفلاطونيين "فلنتصور أن كتابات أفلاطون قد فقدت، وأن الفلسفة تبدأ مع أرسطو، فنحن عاجزون تماما عن تصور هذا الفيلسـوف القديم الذي هو في نفس الوقت فنان، فلا يكون لنا أي مثال في أوج الفترة الكلاسـيكية لأهمية المثالية الإغريقية[1]".

وبالفعل، فنحن دائما نعثر في محاورات أفلاطون على المضمون الفلسفي، والشكل التعبيري، الذي تختص به الفلسفة ما قبل سقراط، وأفلاطون، ولعل أسـماء المحاورات كالجورجياس، والسوفسـطائي، وكراطيل لمن أكبر الشواهد عن ذلك.

أما القيمة السـلبية التي ألصقها نيتشـه بأفلاطون فهوكونه، اعتبر أن أفلاطـون والثقافـة الأفلاطونيـة، كنزعـة في التاريخ، لها مركز الثقل في تأسيس نظام المراتب ودرجات الوجود، ضمن الرؤية الأنطولوجية التي تقوم على الاعتقاد، بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، يسمونه عالم الحقائق، في مقابل عالم الظواهر، الذي هو العالم المدرك، وما يسـتتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشـياء، وبين الأشـياء في ذاتها، على حد تعبر كانط أو بين الأشباح ونور الصّور الوهّاجة في أسطورة الكهف لدى أفلاطون.

هكذا إذن تبدأ الفلسفة بمثابة تهديم ليقين الحس السليم، الذي لا يعرف إلا الخيار بين الوجود والعدم، باستعباده كل تدرج أو تراتب لمفهوم الوجود، هذا الهدم يبدو وكأنه استيقاظ للفلسفة من اللاتراتب

(1) المصدر السابق: في المكان نفسه.

في الوجود، الذي كان عند فلاسفة عصر المأساة، أين كان كل موجود يتمتع بالقيمة نفسها، ويستبعد التفريق، على النقيض تماما من أفلاطون وثنائيته الوجودية، حيث بدأت الفلسفة تطرح مشكلة الوجود بمثابة مسألة الواحد'فالموجود الأصيل الذي يعتبر معيارا لكل تحديد له مرتبة الوجود، فالواحد الأصلي يعتبر الأصيل والأشياء المتعددة المتنهية تعتبر بمثابة اللاأصيل.

يقول أفلاطون عن هذا الوجود الأصيل "أنه لم يولد ولم يبلى، ولا يقبل في ذاته آخر من أية جهة صدر، ولا يداخل هو كائنا آخر على أي وجه وفي أي قسم منه، وهو غير منظور، وعلى كل حال لا يناله الحس... وإن هناك نوعا ثانيا يسمى باسم الأول، ويشبهه، وهو محسوس مولود في حركة دائمة وتحول يحدث في محل ما، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه"...[1]، أما الذي يحظى بالتنقيب عن النّوع الأول، فهو الفكر دائما، بينما النّوع الثاني، فيناله الظن، مادامت الواسطة هي الحس.

أي أن الأساس الأول، هو الاعتقاد في وجود تناقض قيمي أخلاقي ينمو ويمتد في ميدان يتقنع فيه بالفلسفة. ويشرح نيتشه الكيفية التي ركّب بها أفلاطون نظريته المثالية استنادا إلى العناصر التالية:

- الحركة التي يقول بها هيرقليطس عن كل الأشياء، أو الوجود من حيث هو صيرورة.
- الأفكار أو الصور القارة والثابتة عند سقراط، أو مرتبة المفاهيم والماهيات.

---

(1) أفلاطون: محاورة طيماوس، ترجمة، فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1968.ص269.

- تناسخ الأرواح عند الفيثاغوريين(*) كوسيط بين الاثنين حيث يثمر هذا التزاوج فكرة أن المعرفة تحصل بالتذكر.

"لقد تعرّف أفلاطون في بداية الأمر على تعاليم هيرقليطس الذي مفاده أن كل ما يرتبط بالحواس، هو في سيلان مستمر، وهو ليس إذن قابلا للمعرفة، وقد بقي أفلاطون فيما بعد وفيا لهذا الرأي، ثم إنه بواسطة سقراط وهو أب الاستقراء والتعريف الكلي اكتسب معرفة لا تتعلق بالتأكيد بشيء حسي، وقد أعطى لتلك المواضيع اسم المثل"[1]، ومنحها في نفس الوقت مرتبة الوجود، وفصلها عن المحسوس، لأنه في سيلان وتغيّر مستمرين، وبالتالي فمن غير الممكن أن يكون موضوع معرفة، لأنه قنواته الإدراكية متصلة بالحدس الجزئي، الذي يفتقر إلى ثبات المفاهيم وكليتها، المستقرة بدورها في ما وراء التغير.

وانطلاقا من هذه الأرضية التأسيسية تكوّنت لدى أفلاطون القناعات التالية:

- "لا يمكن أن تنسب الصيرورة والتغير إلى ماهية الأشياء الحقيقية... ذلك أن الكينونة لا بد أن تكون دوما مماثلة لذاتها، ولا يمكن أن تكون في تناقض مع ذاتها.
- أن الخطأ والمظهر لا ينتميان إلى ماهية الأشياء ...فإما أن تنتمي المعرفة إلى الكينونة، وعندئذ لن تكون إلا حقيقية، وإما أن تنتمي إلى الصيرورة وإلى المظهر، وعندئذ لن تكون إلا متغيرة

(*) نسبة إلى المدرسة الفيثاغورية، فهي إلى جانب كونها مدرسة فلسفية، مدرسة دينية أخلاقية، القول الرئيسي الذي قالت به هو أن كل شيئ هو العدد، فهو جوهر الأشياء، الذي يمنحها الإنسجام والإئتلاف.

(1) نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مصدر سابق، الفقرة 2 ص44.

وخاطئة".[1]

ويظهر إدخال العنصر الأخلاقي ذو الأصل السقراطي، الذي هو في نفس الوقت أساس التراتب، يظهر في ما يسميه نيتشه "الصراع ضد المحسوس"، أي ضد الجسد، والغضب، والهوى، والشهوة، والكراهية، فقد قام سقراط بنقل هذا الحقد على المحسوس إلى أفلاطون، فنتج عن ذلك، أن التحرر من وهم الحواس قدر الإمكان، واجبا أخلاقيا.

وبطريقة تماثلية يقوم أفلاطون بوصل خطأ المعرفة، بالخطأ الأخلاقي، والتطلّع إلى الحقيقة، بمحاربة رغبات الجسد، لأنه إذا كانت التمثّلات الآتية عن طريق الحواس، التي تتصف بالتغيّر، والتعرّض للخطأ، والتناقض، قد تجعل الإنسان خبيثا، شهوانيا، ومضطربا "فإن هناك مفاهيم غير محسوسة لا يقابلها شيء في العالم المحسوس، وهي ثابتة، تجعل الإنسان أخلاقيا ومطمئننا، وقوي الإرادة، وشبيها بسقراط، فالفكر المنطقي هو بمثابة أساس للأخلاق، وأما التمثل والرأي اللامنطقيان فهما بمثابة سبب للاأخلاقية"[2]

ومنه تتحدد صورة للفيلسوف، كما لو أنه النموذج المكتمل، الذي يعيش كليا وسط التجريديات الأكثر صفاءا، ويصوره نيتشه بأنه لم يعد يرى ولا يسمع شيئا، كما أنه لا يعطي قيمة لما تكون له قيمة عند بقية البشر، وهو يعيش كما كان في كهف بعد أن تعرّف على ضوء النهار والموجودات الحقيقية.

ثم يحدد نيتشه، كيف تم توظيف العناصر الفيثاغورية في نظرية المثل الأفلاطونية، فبعد أن أقام عالم المثل على أسس سقراطية،

---

(1) بتصرف، المصدر السابق، الفقرة، 5.ص49-48.

(2) المصدر السابق: الفقرة 9.ص51.

وفاضل بينه وبين عالم التغير، والصيرورة، الذي يجد جذوره التصورية لدى هيرقليطس، بقيت لدى أفلاطون علامة استفهام كبرى، ومساحة فارغة، كيف يمكننا الاتصال بعالم المثل، الذي هو طريق نحو مثال الخير؟ ما هي الوسائط التي تدلنا على الخير في ذاته، والجميل في ذاته، ونحن موجودون في عالم التجربة الفعلي؟.

يشرح نيتشه كيف تم إدخال العنصر الفيثاغوري في نظرية المثل على النحو التالي، - وهو تحليل أغفله الكثير من مؤرخي الفلسفة -، إن أفلاطون بعدما أبقى الفراغ قائما بين عالم المعقول والمحسوس، استنجد بنظرية خلود النفس عند فيثاغورس "إن الجسد سجن أودعت الألوهية فيه تلك النفوس لكي تعاقبها، ولا يمكن أن تتحرر منه بواسطة وسائلها الخاصة، فإذا انفصلت النفس عن الجسد، فإنها يكون لها وجود غير جسدي، في عالم علوي، وذلك بالطبع إذا ما كانت جديرة بهذه السعادة، وإلا فإن النفوس تحل في أجساد أخرى مختلفة، وذلك تكفيرا عن الذنوب"[1].

فهذا هو منظور الفيثاغوريون في خلود النفس، أما أفلاطون فلقد تبنى هذه النظرية في مجملها، فما يعرف هو جوهر لا مادي مختلف بالأساس عن الجسد، وهو ما يسمى نفسا، أما الجسد فعائق عن المعرفة.

وينتج على هذا، أن إمكان المعرفة قائم، لأن وجود النفس سابق على البدن، والعلم تبعا لهذا يحصل بالتذكر، وكذا التأمل في الموجودات الحقيقية، أو المفاهيم المجردة، التي هي من جنس النفس، أما الجسد والحواس فيحجبان نور الحقيقة، ذلك أن نقاء المفاهيم أسمى من كدورة الجسد.

إذن على ضوء هذه الروافد الفلسفية المختلفة، ركّب أفلاطون

(1) المصدر السابق: الفقرة 19ص. 69. 70.

نظريته المثالية، التي هي في منظور نيتشه فلسفة هجينة، تفتقد لذلك الصفاء الذي تميزت به الفلسفة في العصر المأساوي، وعلاوة على هذه العناصر المتعددة المنابع، فإن هناك عنصرا آخر لا ينتمي إلى الثقافة اليونانية، بل جلبه أفلاطون من الشرق، وبالضبط من الكهنة المصريين، فالميتافيزيقيا حسبما يرى نيتشه نوع من التمصّر، "فهو يشير إلى ما أكده مرات متوالية من أفلاطون قد ملك لبه في مصر، كهنة هذه البلاد، فجعلوه غريبا عن العالم اليوناني الأصيل، وأن أخلاقية الفلسفة والحالة هذه من مصدر مصري، ومصر هي موطن نفي الزمان، وتمصّر الفلاسفة كامن في حقدهم على فكرة الصيرورة"(1).

ويستخدم نيتشه مجاز "التحنيط"، الذي هو في الأصل طريقة ابتكرها المصريون لتخليد الكهنة، والزعماء الفراعنة، إلى أسلوب أفلاطون في تحنيطه للمفاهيم المجردة، وللقيم الأزلية، والصور الأبدية، وإبعاد عناصر الزمن، والتغير، والصيرورة عنها، حتى تبقى مستقلة بذاتها، معيارا لكل الأشياء، إليها ترد الموجودات المتعددة المنتهية، وعلى أساسها يتم التمييز والتصنيف.

وتجدر الإشارة في سياق تحليل المنشأ الأصلي، والغاية الحقيقة من مثل أفلاطون الخالدة إلى وجهة نظر جيل دو لوز، التي يرى فيها أن الأولوية في مناقشة الأفلاطونية، هي إبراز الدافع المحرك لها قبل كل شيء، وأن يتم ترصّده كما يترصد أفلاطون السفسطائي.

حيث يقول "إن الدافع الكامن من وراء نظرية المثل ينبغي أن يبحث عند جهة، رغبة الانتقاء والاصطفاء، يتعلق الأمر بإقامة الاختلاف، والتميز بين الشيء ذاته وصوره، بين النموذج والسيمولاكر...إلا أننا سرعان ما نتبين أن هاته العبارات لا تعني الشيء ذاته، لينزاح التمييز إلى التفرقة بين نوعين من الصور، النسخ التي يقوم

(1) أويغن فنك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص167.

ادعاؤها على أسس متينة، ضامنها في ذلك الشبه، ثم السيمولاكر التي لا أساس لادعاءاتها، والتي تقوم على اللاتشابه والخلل"[1].

بهذه الكيفية يوزع أفلاطون - حسب دولوز - الصور إلى نوعين: الصور التي تتخذ من المثال أو الأصل، جوهر الحقيقة، وتسعى للتطابق معه، والنوع الثاني الذي هو السيمولاكرات التي لا تتخذ المثال النموذج الأصلي، ولا تتشابه معه.

على ضوء هذه التقنيات بإمكان دولوز أن يحدد الدافع الأفلاطوني في مجموعه قائلا، "يتعلق الأمر بانتقاء المدعين، والتميز فيهم بين النسخ الجيّدة، والنسخ الرديئة، أو بالأولى، بين النسخ القائمة على أساس، وبين السمولاكرات الساقطة في هاوية اللاتشابه، يتعلق الأمر بضمان انتصار النسخ على السيمولاكرات، وقمع هته الأخيرة، وضبطها، وطمسها، وتركها تحت القيود، والحيلولة بينها وبين أن تطفو على السطح لتفرض نفسها على كل الأنحاء"[2].

بهذا الشكل من القراءة لثنائية أفلاطون الميتافيزيقية، بمنظور دولوز، نلاحظ أن دولوز أبصر عنصر القيمة، بشحنته الأخلاقية في انطولوجيا أفلاطون، وكيف أن الغاية القصوى، من وراء فرض التقسيمات، والتمييز بين الأصل والنسخة، أو النموذج والسيمولاكر، هو إدامة التراتب، وقمع المختلف والمغاير، الذي لا يكتسب قيمته، وصفته، إلا بمقدار ما يتأسس على الماهية، والنسخ لا تشابه شيئا حق الشبه إلا بمقدار ما تشبه مثال الشيء.

فمثال الشيء هو الغني بالمعنى، لأنه يسكن الأعماق والبواطن،

(1) جيل دولوز: قلب الأفلاطونية، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة فكر ونقد، عدد 1، سبتمبر 1997، الدار المغربية للنشر، ص135.

(2) المرجع السابق: في المكان نفسه.

التي هي والحقيقة شيء واحد، أما الظاهر المتغير فهو من جنس اللامعنى، أو المعنى الناقص، والزيف، والدلالة السّطحية التي تتغذى من هذا العالم الوضيع، وبالتالي تتم المفاضلة بين معنيين متفاوتين في القيمة، المعنى الحقيقي، والمعنى الزائف، ومن هذا المنطلق تأبى الأفلاطونية أن تدنّس القيم رفيعة المقام، بما هو وضيع، كاتصال الفكر بالمادة، أو الوجود الثابت بالصيرورة، أو الوعي بالغرائز.

ويرى نيتشه، أن لغة التراتب الثنائية التي دشنتها، وثبتتها الأفلاطونية، كصيغة من صيغ التفكير، لم تنقطع بمجيء الفلسفة الحديثة، التي أخضعت كل شيء للنقد، بما في ذلك نفسها، أين أوهمتها نفسها، بتجاوز الميتافيزيقا، والقضاء عليها.

كما يلخّص نيتشه تاريخ الميتافيزيقا الحديثة، "منذ الواحد البارمنيدسي إلى مطلق الهوية عند شلنغ(*)، وهي تمر كلها عبر المذهب الأفلاطوني في الأفكار، الأوسية الأرسطية، ذرية ديمقريطس(**) وأبيقور(***)، الكوجيطو الديكارتي، الجوهر السبينوزي(****)، والشيء

(*) فريدريك فلهم شلنغ: -1845-1775-فيلسوف مثالي ألماني، يرى بأن الجوهر الأعمق للأشياء هو الواحد، وهذا الواحد الكل هو المعرفة، ولهذا ينتهي إلى القول أن العقل هو، والهوية المطلقة، والمطلق شيئ واحد.وصفت فلسفته بالمثالية المتعالية.

(**) ديمقريطس: فيلسوف يوناني، يصنف ضمن دائرة الذريون، الذين يقولون بأن تكون الوجود بدأ من الذرات، التي كانت متحركة في الخلاء.

(***) أبيقور-فيلسوف يوناني توفي سنة270-ق، م تنسب أليه مدرسة الأبيقورية التي أسسها، جعل من الأخلاق الأساس في كل مذهبه، يرى بأن كل فعل أخلاقي يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم.

(****) يعرف اسبينوزا الجوهر Substance - في مستهل كتابه الأخلاق كالآتي: "الجوهر هوما في ذاته، ويدرك بذاته، وأعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شيئ آخر، يتكون منه بالضرورة" -عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1مرجع سابق، ص137.

في ذاته، عند كانط."[1]

فتاريخ الفلسفة يتحرك بمجمله إذن، على خط التراتب الذي نما، وتشوه، في رحم الثقافة الأفلاطونية، ونهل من ثنائياتها المتضادة، التي تؤسس لفارق الوجود، بالاستناد إلى العناصر القيمية، ويبرز كانط في هذا التاريخ النسقي، كأحد الذين طوروا الثنائية العدمية، وكحلقة من حلقات تواصل الميتافيزيقا الأفلاطونية، وقبل فضح نيتشه لفلسفة كانط، التي ليست في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير سوى ميتافيزيقيا مقنّعة، لا تفوته الإشارة على "علامة التساؤل الرائعة التي وضعها أمام فكرة السببية، فمع كانط أصبحنا نشك في القيمة النهائية للمعارف العلمية، ولكل تلقين باستنتاج سببي"[2].

لكن النقد الذي قام به كانط في العقل الخالص التأملي ضد التطلعات نحو معرفة الموضوعات الميتافيزيقية، وجود الله، الحرية، خلود النفس، سرعان ما يخفت من تلك الثورة في العقل العملي، فهي تصبح عنده مسلمات الإرادة، مادامت مقولات العقل قاصرة فقط على إدراك الأشياء المحسوسة المتموضعة في المكان والزمان، كصورتان قبليتان سابقتان على التجربة، لكن عدم قدرة العقل على إدراك الأشياء في ذاتها، لا يستلزم نفيها، أو عدم وجودها، بل يعني فقط أن العقل لا يستطيع أن يلج عالم اللامشروط، الذي ينفلت من قبضة الأطر والقوالب النظرية.

لكن حقيقة هذا النقد الذي قام به كانط للعقل المجرد، يتناقض تماما مع النتائج التي توصل إليها في العقل العملي "فحتى يخلق مكانا لأمبراطوريتة الأخلاقية، سعى إلى إجبار طرح عالم غير قابل للبرهنة،

(1) jean Granier: Nietzsche-Que sais-je, Op. Cit. p45.

(2) نيتشه: **العلم الجذل**، مصدر سابق، الفقرة ، 357، ص214.

عالـم مـا وراء المنطـق، مـن أجـل هذا على وجه التحديد احتاج كانط إلى نقد العقل الخالص"[1].

فنهايـة كانـط تبعـا لهـذا كانت نهاية لاهوتي، بدليل أنه أيضا ربط الأخـلاق بعالـم الأشـياء فـي ذاتهـا، وبـذل جهـده لإبعادهـا عن عالم الظواهـر، وأقـام التراتـب بيـن نموذج الحياة الفعلي للإنسـان، التي لا يمكـن أن تكـون مصـدرا للأخـلاق، وذلـك لتغيرهـا ولارتباطها بعالم المنفعـة والمصلحـة، وبيـن مصـدر ونموذج مـن الحياة لا يمت بصلة لهذا العالم.

"ومـا هـذه التفرقـة بيـن العالمين حسـب نيتشـه، ووصف العالم الذي تحيا فيه تجاربنا الإنسانية المعتادة، بأنه العالم الأدنى، أو عالم الظواهـر، مـا هـذه التفرقـة إلا أثر من آثار التفرقة الدينية المعروفة بين عالمين يحتل عالمنا منها المرتبة الدنيا".[2]

والنتيجـة أن فلسـفة كانـط ميتافيزيقيـة فـي جوهرها، لأن مؤداها انقسـام الواقـع إلـى عالميـن مـن طبيعتيـن مختلفتيـن، ومتفاضلين من حيث القيمة، هذا ما يمثل في تقدير نيتشه الفكر الميتافيزيقي خاصة الأفلاطوني **"الذي هو تهيئة لا تقدر للمثالية الكانطية"**[3].

وتخلـص القـراءة النيتشـوية فـي مقاربتهـا لأشـكال التراتب التي أفرزتها الثقافة الأفلاطونية إلى:

- "أن تقسـيم العالـم، إلـى عالـم حقيقـي، وعالم مظاهر، سـواء وفق أسـلوب المسـيحية، أو أسـلوب كانط، الذي هو مسـيحي مخادع في نهاية الأمر، لا يصدر إلا بإيحاء من الانحطاط،، وليس إلا أمارة

(1) Nietzsche: aurore, Op, Cit, §3. p34.

(2) فؤاد زكريا: نيتشه مرجع سابق، ص86.

(3) نيتشه: مقدمة لمحاورات أفلاطون، مصدر سابق، ص 7.

على حياة آفلة،"[1]

فهو بهذا النموذج التفسيري، أي نموذج الحياة، يتفحص التراتب الأنطولوجي بتشكلاته المتعددة عبر التاريخ، الذي هو في نفس الوقت وريث الدين وقيم النفي، وكنتيجة ضرورية للقمع الذي مورس على الغرائز باسم العقل والعقلانية، فهو إذن تراتب يضاد الحياة ويحتقرها، لأنه يبحث عن قيمتها في العوالم الأخرى.

هكذا إذن يمر التراث المعرفي الغربي في نظر نيتشه، عبر المخروط الأفلاطوني الذي يؤسس لنظام التراتب في الوجود، لتتواصل هذه النظرة في نمط المعقولية الفلسفية الحديثة، أين أوهمت نفسها بمحاربة الميتافيزيقيا والقضاء عليها، في حين أنها نفسها الميتافيزيقيا المبثوثة في تاريخ الفلسفة ولكن بصيغة أخرى، هذا ما لمسناه مع فلسفة كانط، التي أقامت إمبراطورية الشيء في ذاته، وجعلته بمعزل عن أي نقد، غير خاضع لشروط الإمكان، لا يقبل البرهنة، لكنه من ناحية أخرى هو أساس الوجود، والتنظير للحياة الإنسانية في دينها وأخلاقها.

إن فيلسوف المستقبل سوف يشخّص استمرار مرض واحد، في علامات مرضية مختلفة "يمكن القيم أن تتغير، أن يأخذ الإنسان مكان الإله، أن يحل التقدم، والسعادة، والمنفعة، محل الحقيقة أو الخير الإلهي، لا يتغير الجوهري، أي المنظورات أو التقويمات التي ترتبط بهذه القيم القديمة، أو الجديدة، فالقاسم المشترك بين الفلسفات المختلفة هو دعوتها للإنسان بالخضوع"[2].

إما بقيم يتصل جذرها الأصلي، بالمثل الأعلى الأخلاقي، كما هو

(1) Nietzsche Le crépuscule des Idoles, Op. Cit. La "Raison "Dans la philosophie. §1. p125.

(2) جيل دولوز: نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1998، ص24.

عند أفلاطون، وإما أخذ الأحمال، أي أحمال القيم من ذات الإنسان نفسه، وحمل أعبائها على النحو الذي بلورها كانط.

تبقى دائما استراتيجية العوالم الأخرى بمدلولاتها (المسيحية، والميتافيزيقية والأخلاقية)، وفي نفس الوقت، احتقار الحياة، وقمع الغرائز الباعثة على التدفق الحيوي، التي هي الحاكم في تصور الإنسان للوجود عبر التاريخ.

ويوسع نيتشه التراتب الميتافيزيقي إلى مجالات أخرى، تتفق كلها على الحط من قيمة المحسوس والمباشر، "إنه التعارض بين العالم الأرضي والآخر الذي يعبر عنه كل واحد في لغته، بحيث يتكلم رجل الدين على المقدس والمدنس، على وجود أرضي وحياة فوق طبيعية، والفيلسوف على المحسوس والمثال، الظاهرة والشيء في ذاته... ويعارض عالم النفس الذي يحتذيه عالم الأخلاق، بين الروح والجسد، ويعارض العالم، الواقع الخام، بالقانون الرياضي الذي يحلله بواسطته"[1].

فهذه المنظورات المختلفة، والمأخوذة من آفاق متنوعة، تجمعها إرادة واحدة تهدف في مجملها إلى بخس قيمة الأرض بثرائها وتنوعها، ورفع موضع آخر، إنها إرادة نافية وسلبية اتجاه الحياة، أو بكلمة واحدة عدمية Nihilisme[*]، لأن هذا العالم الذي يحيا فيه

(1) بيير هيبر سوفرين: مرجع سابق، ص49-50.

(*) العدمية **Nihilisme**: "مشتقة من الفعل اللاتيني - **Nihil** - ومعناه لا شيء، والعدمية ثلاثة أقسام: فلسفية: وهي مرادفة للريبية، وسياسية، وهي مرادفة للإمتناع عن الإعتراف بشرعية القيود القانونية المفروضة على الأفراد، وأخلاقية، وهي مرادفة لإنكار القيم الأخلاقية، وإبطال مراتبها" - جميل صليبا - المعجم الفلسفي - ج2 - ص - 66-67. مادة - العدمية - لكن مع نيتشه المصطلح يتخذ دلالات ثقافية متنوعة ومتناقضة أحيانا.

البشر، لا يساوي بالنسبة إليها شيئا، وهذا ما بدى لنيتشه على أنه أكبر إدانة للحياة على الأرض، وحط من قيمتها. ويستعمل نيتشه مقولة موت الإله"، للدلالة على أفول العوالم الأخرى، المفارقة، والماورائية التي بدأت تشكّلاتها الأولى مع الغريزة اللاهوتية، ثم دست نفوذها في الفلسفة، بعد أن كشف العلم حقيقة الفكر الديني القديم، لتصل إلى العصور الحديثة مكونة بذلك الملمح الجوهري لنموذج المعقولية الفلسفية الحديثة، التي لم تغادر أرض الثنائيات المتفاضلة، فبدلا من الخضوع لفكرة الإله بدلالاتها الماورائية، وبوصفها علة العلل يجري الاعتقاد في وجود الحقيقة الموضوعية، أي الحقيقة في ذاتها، كما يبشر بذلك العقل الحديث، فالمسألة ليست سوى استبدال لإله قديم باله جديد والانتصار له.

وفي مؤلفه "أفول الأصنام" يحكي نيتشه لحظات تهاوي العوالم الماورائية، الدينية والميتافيزيقية، حيث يقول "حتى نختم كيف غدا العالم الحقيقي، خرافة، وعنوانها الفرعي هو "تاريخ خطأ:"

1 - "**العالم الحقيقي**: الذي يسهل بلوغه على الإنسان الحكيم، الورع، الفاضل الذي يحيا فيه، إنه هذا العالم (أقدم شكل للفكرة، أنها فطنة نسبيا، ساذجة، مقنعة، تفسير العبارة: أنا أفلاطون هو الحقيقة)

2 - **العالم الحقيقي** المنيع الآن، لكن الموعود به الإنسان الحكيم، الورع، الفاضل، المذنب الذي يتوب، (تتقدم الفكرة، تمسي أكثر استهواء، أكثر انفلاتا، تصبح امرأة، تصبح مسيحية).

3- **العالم الحقيقي**: المنيع الذي لا يمكن إدراكه، ولا إقامة الدليل عليه، ولا الوعد به، لكن الذي يكون مجرد التفكير فيه عزاء التزاما، أمر قطعيا.

4 - **العالم الحقيقي منيع**:على أي حال غير مدرك بعد، وبما

أنه غير مدرك فهو مجهول، لا يمثل عزاء ولا التزاما: فيم سنلزم من طرف شيء نجهله؟

(فجر رمادي. أول تثاؤب للعقل. صيحة الديك الوضعية).

5 - الـ **"عالم الحقيقي"** فكرة لم تعد صالحة لأي شيء.لم تعد تدعو لأي شـيء - فكرة غير نافعة، غير مجدية إذا فكر ة مرفوضة: لنبطلها.

(طلع النهار، فطور، عودة الحس السـليم والمرح، حمرة خجل تعلو جبين أفلاطون، كل العقول الحرة تحدث ضجيجا فضيعا).

6 - لقـد أبطلنـا العالـم الحقيقـي: أي عالـم تبقى؟ لعله الظاهر؟ **لا !لقد أبطلنا عالم المظاهر مع العالم الحقيقي في الآن ذاته!"**[1].

هكـذا إذن: فـإنَ المراحـل الثلاثـة الأولـى، وهـي المرحلـة الأفلاطونية، والمرحلة المسيحية والمرحلة الكانطية، تظهر في الظلام لأن فكـرة العالـم الحقيقـي تحجـب عنها النور، ومع المرحلة الرابعة، وهـي المرحلـة الوضعيـة، تهـل تباشـير الصبـاح، ويسـتيقظ العقل من سـباته، وتفقـد فكـرة العالـم الحقيقـي معناها، وقيمتهـا، ومع المرحلة الخامسة تشرق الشمس ويأتي الضّحى مبشرا بإلغاء العوالم الأخرى، فتبتهج الأرواح الحرة، وتتكشف حقيقة أفلاطون، وعالمه المثالي.

علـى ضـوء هـذا، يجمـع نيتشـه نص الميتافيزيقيا فـي رواية، لها مراحلها الزمنية التي بدأت منها وانتهت إليها، والتي لن تقوى بعدها على الانتصاب من جديد.

إنهـا حكايـة أطـول تراتـب فلسـفي لـم يعد له حضـور في وعي

(1) أنظر: فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، حتى نختم كيف غدا العالم الحقيقي خرافة، ترجمة: حسـان بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، ط1، 1996، ص34-33.

الإنسـان الحديـث، ولـم يعـد يقوى على الصمـود في وجه الهجمات الجينيالوجية التي طبقها نيتشه على لغة الحقيقة التي لا تنفصل بذاتها، وغير مسـتقلة عن شـروط حياة الموجود، إن الحقيقة محايثة لتجربة الكائـن، وهـي نتـاج التأويـل الـذي فرضه الإنسـان على نـص العالم، لمواصلـة الحيـاة، وخلـق القيـم علـى الأرض، أيـن يجـري الحـدث ويقع.

4 - نحو تأويل جديد للوجود أو المنعرج الإستطيقي للفلسفة:

لقد تميّزت العقلانية التي تتبع نيتشه أصولها التكوينية، بثقتها المفرطة في نظام العقل والأشياء وكراهيتها من جهة أخرى لجمال الحياة والصيرورة، هذا ما أثمر تنامي ظاهرة المعقولية، التي تقلص دائرة الغرائز والأحاسيس الحيوية، وتنمي غرائز المعرفة، فيصير بذلك الوجود بمعناه المثالي الشاحب، أفضل من الوجود الأرضي الجميل، الذي لا يملك وسيلة أخرى أكثر قيمة من الفن للتأويل والفهم.

إن هذا الوجود الأرضي الجميل سينادي نيتشه بالعيش معه كهدف، مما يؤدي منطقيا إلى إعادة الاعتبار لقيمة هذا العالم واستعادة مكانته الضائعة، بالتناغم مع إعادة تأسيس الثقافة الأوروبية على أسس بديلة، قوامها تأويل جديد يمجد الألم والأرض، والأشكال الجميلة لذات الجمال، فضلا على كونها عديمة المحتوى والعمق، يقول نيتشه "إن فلسفتي هي أفلاطونية مقلوبة، كلما ازدادت ابتعادا عن الكائن الحقيقي، ازدادت صفاء وجمالا وصارت أفضل، إنها الحياة في المظهر كهدف"[1].

فهذا المقتطف الشهير يمثل شهادة ميلاد فلسفة نيتشه، أو تباشير لتراتب بديل، يروم تخليص الوجود من القراءة العقلانية المجردة. في السياق نفسه يعلق ميشال هار "Michel haar" على هذا النص قائلا" إن المظهر أو الجمال أو الجسد والمحسوس، والأشكال

Michel haar: Nietzsche et la métaphysique, Op. Cit. p78. (1)

الجميلة عديمة المحتوى والوهم، هي أشياء مثيرة ومحررة، لا بل إنها مؤلهة وتأخذ مكان العالم الحقيقي، وكذا الحقيقة التي تفهم على أنها هوية خالصة للنفس، والتي تعد كائنا منطقيا بختا أ = أ، ألا يؤثر فيها المستقبل، ولا التاريخ، ألم تصبح تلك الأشياء إذن نتيجة جديدة، ومطلقا جديدا، مطلقا جماليا يتغذى من سقوط المطلق القديم"[1].

أي أنه، وبحسب تساؤلات ميشال هار، فإن هذه الصيغة الجمالية التي يفرضها نيتشه كمخرج من سلطة الحقيقة، تطرح إشكالية جوهرية، ألا تصير بمقتضى هذا التأويل، -أي قلب الأفلاطونية- نظرية القلب Renversement النيتشوية ليست سوى قلبا آليا، يرتفع فيه النموذج الجمالي مرتبة مبدأ انطولوجي، وينزل المفهوم أو المعرفة منزلة أدنى، أو منعدمة. بعبارة أخرى: "إنه يلجأ بالضبط إلى هذا التمييز الذي يحاربه، حينما يُقدم على مثل هذا الانقلاب، فالأرضي هو الصحيح والحقيقي، في حين يصبح العالم الميتافيزيقي محط وهم ومجرد مظهر"[2].

لقد اشتهر بهذه القراءة التأويلية لنص نيتشه "مارتن هايدجر- Heidegger الذي انتهى إلى أن فلسفة نيتشه تمثل خلاصة الميتافيزيقا الغربية، وأنه آخر الميتافيزيقيين، بشكل عام، فإن "فلسفة نيتشه هي اكتمال الميتافيزيقيا الغربية منذ أفلاطون، وهي تخطئ عندما تدعي مجاوزة الميتافيزيقا الأفلاطونية بقلبها... وبشكل خاص: فإن فلسفة نيتشه هي إرهاص باكتمال العصور الحديثة في قيامها على مفهوم الذاتية، ويجد هذا المفهوم الحديث صداه عند نيتشه في مفهوم إرادة الاقتدار الذي يوشك أن يتحول إلى إرادة إرادة"[3].

(1) Voir: Ibid.

(2) اويغن فنك: مرجع سابق، ص 188.

(3) نور الدين الشابي: مرجع سابق، ص 18.

فمناهضة الأفلاطونية، ليست بحسب هايدجر سوى الوقوع في سجن ثنائياتها، وتورّط في متاهاتها، فإذا كانت ميتافيزيقيا أفلاطون تفارق وتفاضل بين الوجود الذي يتصف بالثبات واللاوجود الواقع في أسر الصيرورة والتغيّر، فإن معادلة نيتشه هي:الوجود = الصيرورة، الحقيقة = المظهر.

ويسرد هايدجر الشاهد تلو الآخر، للاستدلال على قراءته لنيتشه، بخاصة من مؤلفات نيتشه نفسها، التي توحي بعض الشذرات فيها بفكرة المظهر كهدف، والجمال كنوع من المطلق الجديد، منها قول نيتشه في الشذرة التي أوردها هايدجر "ديننا وأخلاقنا وفلسفتنا، هي في حقيقتها أشكال للانحطاط الإنساني، إن الحركة المضادة هي الفن"[1].

استنادا إلى تأويل نيتشه، يقول هايدجر "المبدأ الأعلى للأخلاق، والدين المسيحي، والفلسفة تبدأ مع أفلاطون، تعني الآن، هذا العالم لا يعني شيئا، إذن يجب إيجاد عالم أفضل"[2]، وليس هذا العالم الأفضل سوى تمجيد المظهر كما يرى هايدجر، الذي هو في الوقت نفسه الحركة المضادة للحركة الميتافيزيقية.

من جهة أخرى فإن كتاب ميلاد "التراجيديا" يضع كامل ثقته في الفن، وبناء على تصور مؤداه أن العيش مع الحقيقة شيء مستحيل، وأن إرادة الحقيقة هي سلفا رمزا للانحطاط والعدمية، وحين يقيم نيتشه نظريته التي ترتكز على مقولة: أن الفن أكثر قيمة من الحقيقة، بمعناها الأفلاطوني والمسيحي، فهي تتضمن داخلها مقولة: "أن المحسوس

(1) Martin Heidegger: Nietzsche, Trad. Par Pierr Clossowwski N.R.F Edition Galimard, p 72.

(2) Ibid.

أكثر سموا وحقيقة من الوجود فوق المحسوس".[1]

هكذا إذن يقوم هايدجر باختزال فلسفة نيتشه إلى مجرد قلب للأفلاطونية، وانخراط كلي في لعبتها، مادامت قد بقيت على نفس الخط الميتافيزيقي الذي ينبني على تملك الحقيقة في كليتها، والانطلاق من الذات كأرضية للتأسيس للوجود والتشريع للحياة، فلحظة الانتقال من ديكارت إلى نيتشه تختلف فقط في عملية الاستبدال التي بمقتضاها يتحول الإنسان، من الأنا الذي يفكر إلى الأنا الذي يريد، والإعلاء من قيمة المحسوس، يعني كذلك إثبات القيمة المطلقة، وعمومية المظهر، الإثبات الداخلي للقيمة المتعلقة بمن يطالب بالإعلان من أن الحدث ليس إلا مظهرا وشكلا جميلا دون محتوى.

لكن الحقيقة أن نيتشه فيما يقول بإعادة الإعتبار لقيمة العالم الأرضي، ضمن إطار وصيغة جمالية، لا يُبقي على مفردات كالحقيقة، والمطلق مثلا، على العكس من ذلك تماما فهايدجر قد أوّل عكس ما تفيده نصوص نيتشه، التي تتركّز ضمن الجانب البنائي من فلسفته، فهو يؤكد "أنَ الفن كتعبير عن العالم الحسي، يقول الحقيقة، في الوقت الذي يفرد فيه نيتشه للفن وظيفة الكذب التفاؤلي، كما يؤكد أن الحقيقة خطيرة مادامت تروي خرافة العدمية المتصلة بالعالم الفو محسوس، والذي نموذجه هو عالم المثل الأفلاطوني"[2].

فالمسألة إذن ليست الحقيقة على الطريقة الأفلاطونية، والقائمة على التفاؤل، إنما هي تأويل قوامه المنظور التراجيدي التشاؤمي والعدمي للوجود، أو بعبارة أخرى إن الجزء البنائي من فلسفة نيتشه

(1) أورده حسن أوزال: ضمن مقالة **الحقيقة أو استراتيجيا الخداع**، في كتاب، أفول الحقيقة، أفريقيا الشرق، المغرب2004ص.72.

(2) حسن أوزال: **الحقيقة أو استراتيجيا الخداع**، ضمن كتاب، أفول الحقيقة، مرجع سابق، ص.72.

يتجه إلى تكليف الفن بوظيفة تحرير الإنسان من ثقل التراتب النافي للحياة، والمقزّم لقيمتها على الأرض، هذا الأخير يتجلى في أعراض توحي كلها بمرض أصاب الثقافة الحديثة، ولهذا يبرز التأويل الجمالي للوجود حسب نيتشه بمثابة نسخ للحياة "la sève de la vie"، التي يمثل ديونيزيوس رمزها الجمالي، وكتباشير لثقافة جديدة تعمل على تخليص الإنسان من طغيان المعقولية المنحدر نسلها من السقراطية كرمز فلسفي، والأبولونية كرمز فني.

فأزمة الثقافة الحديثة تقتضي عودة ديونيزيوس، الذي يستعيد التراتب المفقود ويعمل على بعث اللاعقلانية والعفوية والجمال في الوجود، فمن يتصفح العالم النيتشوي بإحساس صادق "يحس أن هناك شيء قد ضاع إلى الأبد، ووحده الفن من يستطيع مقاومة هذه الهوة، فنيتشه يؤسس لعلم جمال الحنين"[1]، أو التوقان إلى الماضي، الذي يعد ديونيزيوس رمزه الجمالي باستحقاق.

وعلى هذا الأساس فالملمح الجوهري، للثقافة الجديدة التي يتطلع إليها، إنما هي الإبداع والعفوية والفن، التي يشكل اللعب أو النشاط الطفولي، أو الرقص أفضل صورها، والتي قد يكون رمزها ديونيزيوس، إله السكر، والرقص، لا سقراط "إن ما يطالب به نيتشه، إنما هو ثقافة يستعيد فيها الديونيزيوسي المخنوق، منذ اليونان الكلاسيكية بيدي الأبولونية والسقراطية"[2].

حتى على مستوى أسلوب الكتابة الفلسفية يفضل نيتشه أشكال التعبير التي تنحو منحى الكلمة الجامعة والشعر، والاستعارة، والنشيد التمجيدي، والتماثل، على النقيض تماما مع لغة "الاستدلالات

(1) Magazine littéraire: Nietzsche est le philosophe de la vie –un entretien, avec Alexis philonenko, N:383, 2000, p18.

(2) بيرهيبير سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص93.

المنطقيـة، والبرهنـة الصارمـة، التـي كانـت تفتـن ديـكارت، وكانـط، وهيجل، على ضوء سلاسل الأسباب الطويلة"[1].

هذا وفيما يلجأ نيتشه إلى لغة الإلهام الشعري، فإن مرماه من وراء ذلك، هو أن الشعر محفز للحياة، ويبعث في النفس إغراءات التسامي والإثبـات، لكـن كل هـذا لا يعنـي الافتقـار إلى صرامة الفكر، والتأمل الهـادئ، إنـه علـى حـد تعبيـر بيير هيبر سـوفرين الجمـع بين الصرامة والشعر أو كما يقول "بول فاليري"، الجمع بين الغنائي والتحليلي.

وهذا الأسلوب في الحقيقة إن هو إلا تشغيل جديد لآليات في الكتابـة، كانـت مرذولـة، أو مسـتبعدة مـن قبل، ولعل كتاب زرادشـت يمثل الشـاهد الأكبر على هذا الترابط الحميم بين الصرامة والشـعر، من جهة كونه مكتوبا بقصيدة جمالية مشـحونة بفلسـفة جديدة، تبشّـر بثقافة أفضل وقيم أرفع.

وينتج عن هذه القراءة البديلة أن التراتب الأنطولوجي الجديد، سـيكون فارقا بين أبولون وسـقراط من جهة، وديونيزيوس من جهة أخـرى، أو اختـلاف بيـن العقـل الذي ينحو منحى الوضوح، والنظام، والإتـزان، وبيـن الغريـزة فـي فوضاهـا وتدفقهـا وعفويتها، ثم مفاضلة بينهمـا مـن خـلال اتباع اسـتراتيجية التقليـل من قيمة العقل، والتحكم فيه بواسطة الفن، والانتصار عليه.

أو بعبـارة أخـرى إن: سـيد التراتـب البديـل ليـس هـو الخطـاب الفلسفي العقلاني، إنما هو التعبير الفني الخلاق، فنيتشه بهذه القراءة يعد الواضع لهذه القسمة الثنائية الأساسية، في الثقافة والفكر الغربيين، بين التجربة العقلية، والتجربة الجمالية، وهي قسمة تناظر إلى حد بعيد التقسيم الحديث، بين المعقول واللامعقول، أو بلغة التحليل النفسي

(1) المرجع السابق: في المكان نفسه.

بين الوعي واللاوعي.

لكن إحلال نيتشه لأولوية الجمالي محل المنطقي والعقلاني، باسم ديونيزيوس، يدفعنا إلى التنقيب عن حقيقة هذا النموذج الأسطوري، الذي استلهمه من اليونان، وعن طبيعة الدلالة والوظيفة التي سيؤديها في ظل ثقافة معاصرة تدعي لنفسها القطيعة مع قيم الماضي والتعالي عليه.

إن ديونيزيوس كما جاء في الأساطير اليونانية، شخصية أسطورية "ولد من رماد أمه سيميلي، بعد ما طلبت من زوجها زيوس Zeus(*)، إله الآلهة أن يظهر لها، في كمال مجده، وهو طلب مفخوخ دبرته الآلهة هيرا، ولما حاول زوس ذلك تحول إلى صاعقة أحرقت سيميلي، ومن رمادها ولد ديونيزوس"[1]، وبهذه الطريقة المأساوية ولد ديونيزيوس، وتكفلت أرواح الغابات، وربات الفنون، بتربيته وتنشئته، إلى جانب كائن اسمه سيلين "Silene".

فلولادة ديونيزيوس كما يبدو لم تكن طبيعية، بل كانت ولادة ضبابية يتخللها الألم والمعاناة، أي مأساوية، وتضيف الأسطورة إلى أن "ديونيزيوس قد ترعرع وراح هو وسيلين يعلمان الناس زراعة الكروم، وصناعة الخمور، وممارسة النشوة وتصيد اللذة، بل ويفرضان في كل مكان يمران به أن الاحتفال بديونيزيوس اعترافا لجميله، وقد كان هذا الاحتفال يقام على شرف ديونيزوس، فيبدأ الغناء والرقص،

(*) زيوس **Zeus**: إله السماء، وكبير الآلهة، في الأساطير اليونانية، وهو رئيس آلهة الأولمب الأثني عشر، ابن"كرونوس"و"ريا" وزوج الإلهة "هيرا"يسميه الرومان "جوبتير" أو جوف.(إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، دط، دت، القاهرة، ص493.)

(1) محمد مزوز: **أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس**، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد21، سبتمبر 1999.

ثـم النـواح والعويـل حتـى يبلـغ المحتفلون إلى حالة تسـمى المانيا la mania، أي جنون يقذفه الإله في صدر الإنسان، يصل من خلاله إلى لحظة الاندماج الكلي والطبيعي"[1].

على ضوء هذه الأسـطورة اليونانية نسـجل بعض الصفات التي يتفرد بها ديونيزيوس:

إن شـكل الميـلاد لديونيزيـوس هـو فـي حـد ذاتـه مأسـاة، وهي الصـورة التـي سـيعممها نيتشـه فيمـا بعـد علـى الوجـود من حيث هو مأساة.

مجاز النشـوة، والخمر، والسـكر، يرمز إلى الطبيعة الأصلية قبل أن تدخل يد العقل لتشويهها، أي اللاعقلانية والعفوية والغريزة.

ديونيـزوس هـو محـور الاحتفـال وبطله، بما معنـاه قوام التأويل الحقيقي للوجود، الذي منه يقيم نيتشه لضرب من التأويل الاستطيقي للحيـاة الفرحـة، وكإغنـاء لهـذه الحيـاة، التي تنطلق مـن مبدأ:الوجود كمأسـاة، لكـن المأسـاة هـي إثبـات للفرح والصيرورة، وشـعارها هو الوجود المأساوي المبتهج.

أن الموسيقى، والرقص، والغناء، والإنشاد، هي أدوات التعبييرعن هذا الشكل الأرقى للوجود داخل المجتمع.

وفي سياق هذا الاستشكال يجب التلميح إلى المعاني المتعددة التي يحملها مجاز ديونيزيوس في نسـق نيتشـه الفلسـفي، وذلك من خلال إثبات الاختلاف بينه وبين أبولون، رمز فن التشـكيل والقياس والإتزان الظاهر، والتأمل الهادئ في لحظة التذوق الفني.

فالأول أي ديونيزيوس، يتجلى في السـكر، أي بما معناه لحظة غيـاب العقـل، أمـا الثانـي: أي أبولـون ففي الحلـم، وهنا يظهر عنصر

(1) المرجع السابق: في المكان نفسه.

الانتقـال بهمـا، مـن كونهمـا رمـوز ميتافيزيقية، إلـى اعتبارهما حالات فيزيولوجيـة وإليهمـا يـرد نيتشـه أصـل الإبداعـات الفنيـة " فالفـرح الميتافيزيقـي شـعور بالمأسـاة وهـو ترجمـة للحكمـة الديونيزوسـية اللاواعيـة فـي لغـة مـن الصـور، والبطـل هـو الأكثر تجليـا في الإرادة الذي يفنى من أجل لذتنا... وعلى الرغم من كل هذا، فالظاهرة وأبدية الحياة في الإرادة لا تتأثر بتلاشيه، فالتراجيديا تعلن أننا نؤمن بالحياة الأبدية، والموسيقى هي التعبير المباشر عن هذه الحياة"[(1)] بينما الهدف التشـكيلي هدف مختلف تماما، فهنا أبولون يتغلب على معاناة الفرد عن طريق التمجيد المتألق لأبدية المظهر.

فالفرق يبدو جليا بين نموذجين من نماذج الحياة، نموذج يمجد الألـم والمعانـاة باعتبارهـا فرحـا ميتافيزيقيـا Joie tragique، أو فرحـا مأسـاويا، ونموذج يوقف نهر الإرادة الأصلية في فن التشـكيل باثباته لأبدية المظهر، وهذا النمط من الفن ينبذه نيتشه، لأنه ليس في مستوى القيمة، والصراحة، التي يتمتع بها الديونيزوسي.

لأنـه فـي الفـن الديونيزوسـي تعلـن لنا نفس الطبيعة عن حقيقتها بغير خداع، "كونوا مثلي تماما بين التحولات الخالدة للظواهر، الأم الأصلية الخلاقة للأبد، المكرهة على الوجود إلى الأبد، الراضية بهذا التحول للظواهر إلى الأبد"[(2)].

لكـن هـذا الفـارق بيـن مـا هـو لأبولون مـن جهـة وديونيزيوس من جهة أخرى لايسـتمر مع تطور نيتشـه الفلسـفي، إن موقفه الأولي يصبـح أكثـر جذريـة بعـد تطور تفكيره، فيتداخل ابولون وديونيزيوس، وإذ بالحياة اللامتناهية (الإرادة المطلقة)، ذاتها الباني والمهدم، الذي

(1) voir: Nietzsche: La naissaance de la tragédie, tard Par, Henri Albert, librairie Générale Française, Paris 1994, §16 p128-129.

(2) Nietzsche: La naissaance de la tragédie, Op. Cit §16. p129.

يثبت أشكالا ليحطمها فيما بعد، ويبلغ الأمر بنيتشه في نهاية المطاف إلى تصور لأبولون، كأحد مظاهر ما هو لديونيزيوس.

بعد هذا التحالف الوجودي بين غرائز الجمال الميتافيزيقية والفزيولوجية، الإرادة، المظهر، السكر، الحلم، تبرز أمام نيتشه لحظة مشؤومة وقاتلة وجهت سهامها نحوالتراجيديا اليونانية، نحو أرقى صيغة من صيغ الوجود، أي العالم بوصفه ظاهرة جمالية، هذه اللحظة هي السقراطية وحلول أولوية المنطقي والعقلاني محل الجمالي والغريزي، لذلك فسقراط هو عبقري الانحطاط الأول، لأنه يعارض الحياة بالفكرة، ويقصي الغريزة باسم الوعي، بعدما كانت الغرائز قوى اثباتية ومبدعة في حين أن الوعي قوة نقدية ونافية.

ثم إن المبادئ السقراطية القائلة بأن:

"الفضيلة معرفة، والإنسان الفاضل هو السعيد والإنسان يخطئ فقط نتيجة جهله"[(1)]، كانت هي السبب في موت التراجيديا، ولحظة كبرى لبدايات تشكل البواكير الأولى لنموذج العقلانية النظرية، وللإنسان النظري المتفائل، الذي يعارض الغريزة بالعقل، ويجمد إطارات التفكير في المفهوم.

فاللحظة السقراطية لحظة تأسيسية لنموذج الثقافة الغربية الممتد في التاريخ الذي تجمعه إرادة واحدة هي إرادة النفي والبخس لقيمة الحياة، والفن، والجمال، فلقد تم إدراك سقراط لأول مرة على أنه أداة للانحطاط اليوناني.

إذن فتأسيس الثقافة الجديدة سيكون على طريق النموذج الفني وبعث الرموز الجمالية

الديونيزوسية في هذا المشروع التحرري البديل، وذلك لتجاوز

Ibid: §14, p115. (1)

السقراطية كرمز فلسفي والأبولونية كرمز فني، وإذا كان نيتشه يجعل من ابولون رمز الثقافة العقلانية وديونيزيوس رمز النموذج اللاعقلاني، فإن الملمح الجوهري لثقافة قوامها الفن هي الرفع من قيمة ديونيزيوس وإنزاله مرتبة مبدأ انطولوجي.

ومنه يكون التراتب بالمعنى الذي يطوره نيتشه مفاضلة من حيث القيمة بين هذه التقابلات المتعددة الصيغ والمجالات أيضا، فإذا كانت الثقافة التقليدية العقلانوية "تمثل العقل الخالص في المجال النفسي والعين في المجال الجسدي، والمقدار علم الجمال في المجال الفكري، والفنون التشكيلية في المجال الفني، فإن الثقافة الجديدة تتمثل في: الغريزة الخالصة في المجال النفسي والسمع في المجال الجسدي، والثمالة والعاطفة في المجال الفكري ثم الفنون الموسيقية في المجال الفني [1]".

إن هذه الميزات المتعددة التواجد هي النسغ الجديد للحياة الفاعلة، وبما أن النموذج الأبولوني متحالفا مع السقراطية، أين ينتج عن ذلك تضخم لغرائز المعرفة، على حساب غرائز الحياة، فإن نيتشه يراهن بأنه لا يمكن خلق هذه الثقافة الجديدة إلا بإيجاد هذه الوحدة المفقودة، بين غرائز المعرفة وغرائز الحياة "إذا كان يجب علينا أن نعمل على إنجاح ثقافة ما لا غنى لنا عن وجود قوى فن خارقة لتفتيت غريزة المعرفة اللامحدودة من أجل إعادة خلق وحدة"[2]، وهي وحدة الفن والمعرفة بما هي الأساس الجديد للثقافة البديلة.

وهنا تستوقفنا عدة ملاحظات ينبغي تسجيلها:

- إن تفرقة نيتشه بين العقل والغريزة، أو بين ديونيزيوس وأبولون،

(1) بتصرف: جمال مفرج نيتشه: **الفيلسوف الثائر**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص101-100.

(2) Nietzsche: le livre du philosophe, Op. Cit, §30, p443.

يناظر إلى حد بعيد التقسيم الحديث بين العقل واللاعقل، أو الوعي واللاوعي.

- ديونيزيوس بما هو رمز للاعقلانية، والسكر، والثمالة، هو محرر الإنسان الغربي الحديث من طغيان العقلانية وفلسفات التشاؤم.
- يبدو نيتشه أكثر اتساقا من شوبنهاور، لإنكاره أن يكون الفن أداة للهروب من العالم، أو التحرر من أعبائه، وربط على نحو أقوى بين الفن وبين تأكيد إرادة الحياة، ويؤكد أن هذا العالم هو العالم الوحيد الذي نعرفه، ومظهر من مظاهر إعلاء الحياة لا الهروب منها والاستسلام للوهم.
- إعادة الاعتبار لقيمة الفن والإعلاء من شأنه وتعظيمه، "فلم تعد الجماليات والفن مجرد نوافل أومكملات النسق الفلسفي الموروث، أي كتوابع لنظرية في المعرفة أو المنطق أو الأخلاق، بل أصبح الفن يحتل منذ ذلك الحين مكانا مركزيا في الاهتمامات الفلسفية"[1].
- إن التأويل الاستطيقي للوجود كمنعطف جديد للفلسفة، بالتضافر مع النظرة الدائرية للزمن التي تتجاوز التأويلات الخطية والغائية، هي من جهة أخرى إفراغ للوجود من كل دواخله الأخلاقية والفلسفية التي أفرزتها الثقافة التاريخية.

---

(1) توفيق الشريف: **المنعرج الاستطيقي للفلسفة**، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد 28. 29، 2000، ص06.

نتائج الفصل الثاني

بناء على ما سبق أي تتبع أصول التراتب، بدءا باللحظة الدينية الأولى، ثم اندساس هذا التأويل في الفلسفة مرة أخرى، وعمق حضوره فيها، فإن أهم النتائج المتوصل إليها يمكن إجمالها في:

أولها: إن نيتشه لم يكن يطل على الدين والميتافيزيقا من زاوية انطولوجية أو دينية، بل أطل عليها من نافذة أخلاقية، ونظر إليها كأعراض للانحطاط، أو الوهن الفزيولوجي ونماذج من التقويم تريد أن تؤكد ذاتها وتثبت وجودها بإزاء الآخر.

ثانيها: أن الثقافة الحديثة وتضميناتها الفلسفية، توهم نفسها حين تدعي الجدة والحداثة والانفصال عن قيم الماضي، بل هي على النقيض من ذلك تماما، فالماضي يمارس حضوره المكثف في الحاضر، وعلى حساب المستقبل، إنه وهم الحداثة هذا الذي تسعى الجينيالوجيا إلى تعريته، وكشفه، فهي تضفي على وجود الإنسان الراهن صفة المطلق، وتفكر بعادات وتقاليد بالية وقديمة في جوهرها، لكنها تحافظ على وجودها وتمارس حضورها بشكل محتجب ومقنع.

ثالثها: مراهنة نيتشه لتجاوز التراتب الذي ورثه كل من الدين والميتافيزيقا، بين الوجود الحقيقي والزائف - مراهنته على غرائز الجمال، باعتبارها تعكس حقيقة العالم، لذلك فالمطلب الجديد هو عودة ديونيزيوس وما يستتبع ذلك من تمجيد للمظهر، وتثبيت للصيرورة بواسطة العود الأبدي، الذي يتجاوز كل تصور خطي أو غائي للزمن والتاريخ، فعودة ديونيزيوس هي إعطاء لغرائز الجمال مرتبة مبدأ انطولوجي - كما يقول فنك - بينما تنزل الابولونية كرمز

فني والسقراطية كنزعة عقلانية مرتبة ثانية أو منعدمة.

هكذا إذن يسعى نيتشه "لأجل تجاوز القيم بغاية إيجاد الوحدة الإنسانية الممزقة منذ آلاف السنين بواسطة التناقض المذهبي المكرر بين الفكرو الحياة "[1]

وحتى يحصل ذلك فالمراهنة تكون بالارتكاز على الفهم المأساوي للوجود، لكن ليس بدلالته السلبية أو المذنبة، بل بدلالته الإيجابية والفرحة، أي استعادة براءة الوجود وإعطاء معنى جديد للمظهر، أين تتحدد فيه الأشكال الجميلة دون هدف أو غاية، إنه العيش في المظهر كهدف، أو بعبارة واحدة:التأويل الإستطيقي للوجود كبديل للتأويل العقلاني الميتافيزيقي.

---

(1) Pierre boudot: L'ontologie de Nietzsche, P.U.F. Initiation, Philosophique, .Paris, 1971. p11.

الفصل الثالث

جينيالوجيا التراتب الأخلاقي:

أو من الإنسان إلى الإنسان الأسمى

1. الإطار الإشكالي للسؤال الأخلاقي.
2. الأخلاق باعتبارها نظرية التراتب بين البشر.
3. أخلاق النبلاء: أو تراتب الإختلاف والإستمتاع به.
4. أخلاق العبيد: أو تراتب الحقد وتشويه الأصل.
5. مابعد الإنسان: أو نحو فاعل بشري جديد.
6. نتائج الفصل الثالث.

الفصل الثالث

جينيالوجيا التراتب الأخلاقي:
أو من الإنسان إلى الإنسان الأسمى

فاتحـة:

لقد تبيّن لنا على ضوء الطريقة التي كان يقرأ بها نيتشه عناصر الثقافة الغربية المختلفة "الدين الميتافيزيقا، الأخلاق، والسياسة"، مدى الأصول المنحطة لمقولات الفكر الديني، وامتداداته في الميتافيزيقا، وعمق هذا التأويل وحضوره في الثقافة الحديثة، لذلك اقتضى الأمر القيام بتشـخيص جذري وقراءة تمارس أسـلوب إسـاءة الظن لكل ما هـو حقيقـي، ويقينـي، وضـروري، مـن وجهة نظر الحديث، لأنه وعبر ذلـك التشـخيص يتـم اكتشـاف التاريـخ كمعطـي محايـث وملازم،في الوقت نفسـه كتربة أصلية لانبثاق العقلانية، وأشـكال وصيغ العوالم الميتافيزيقية.

ففي هذا العالم كما خلُص إلى ذلك نيتشـه، لا وجود لأسـاس أو معيار نهائي، يتحدد كحقيقة نقيس به غيره من الأشياء، بل جميع الأشياء عبارة، عن منظور أو تأويل، فكل ما يقع على أرض الحدث ويحصـل ليـس سـوى مجموعـة مـن الظواهـر التـي انتقاهـا واختارها كائن مؤوّل، يمارس فعل التأويل بما هو أجلى مظهر لحركية الإرادة الإنسانية.

ولقد كانت الجينيالوجيا الأداة الفعّالة والكاشفة لكل ما هو مستور وخفي، فهي تعمل على خطين مزدوجين: إرجاع الظواهر والقيم إلى أصولها، ثم الحكم على قيمة تلك الأصول والقيم والمصادر، ثم إن الأخلاق قد احتلت ضمن هذا الاطار السجالي حيّزا مركزيا ضمن اهتمامات نيتشه، فهي عنده ميتافيزيقا ولغة رمزية للانفعالات، التي هي الأخرى علامة على وضعية الجسد بمعناه الحيوي.

وهي أيضا تأويل للعالم وتقييم للأشياء والظواهر، وكما تبيّن لنا من خلال الفصل السالف، أن جل الفلاسفة قد أسسوا الامبراطوريات الفلسفية تحت إغراء وغواية الأخلاق، فالنوايا الأخلاقية أو اللاأخلاقية كانت هي النبتة التي تفرعت عنها شجرة الفلسفة بأكملها.

لذلك أعاد نيتشه قراءة الظاهرة الأخلاقية، بالتنقيب عن أصولها ونسبة القيم إلى منابعها، ثم الحكم على تلك الأصول والمنابع حكم يختلف باختلاف طبيعة الارادة المنتجة، والقوى التي تمثلها عبر التاريخ، أما الهدف الذي يعلنه نيتشه في ثورته ضد الأخلاق بشكليها الديني والفلسفي فهو رغبته في اقتلاع أخلاق الارتكاس والنفي من جذورها وإعادة بعث الحياة في أخلاق الفعل والاثبات التي تم إقصاؤها من التاريخ.

1- الاطار الإشكالي للسؤال الأخلاقي:

لا يمكن فصل النص الجينيالوجي الذي يختص بطابعه السجالي، عن السياق الفلسفي التاريخي وعن الأخلاق العرفية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، كسلوك وممارسة اجتماعية من جهة، وكموضوع للمعرفة والتأمل الفلسفي والنفسي من جهة أخرى، خاصة من قبل علماء النفس الانجليز الذين يكن لهم نيتشه احتراما متميزا، وللوقوف على حيثيات الاشكال الأخلاقي، والتعرف على العناصر الفاعلة في استشكال الأخلاق عند نيتشه، تقتضي منا الضرورة المنهجية، تتبع المسار التكويني على طريقين:

أولا: على مستوى التركيبة النفسية الخاصة بنيتشه نفسه، المشوبة بالتشكيك والفضول المعرفي، لما لها من إسهام في تحول الأخلاق من مسلمات لاهوتية وعقلية إلى مشكلة فعلية، بدءا بمراحل الطفولة الأولى. بما معناه الاحساس المبكر بعدمية القيم.

وعلميا: الدور المحوري الذي أسهمت به كل من الفيلولوجيا، والسيكولوجيا، دون التقليل من قيمة التاريخ بمنظوره الجديد، في الكشف عن طبيعة القيم ونسبها التاريخي وفواعلها اللغوية وألاعيبها في إخفاء ذاتها وسلطتها.

ثانيا: على مستوى الفضاء الفكري السائد، ومختلف الأدوات العلمية المستجدة والمأخوذة من فروع معرفية متعددة كالفيلولوجيا مثلا، التي وظّفت في قراءة الظاهرة الأخلاقية. وتبرز داخل هذا الفضاء الفكري أسماء مذاهب متعددة، كتفسير "جون ستيوارت مل" القائم على المنفعة، التطور عند:سبنسر، والصراع أو التناحر من أجل البقاء

لدى "داروين"، دون أن ننسى التنظيرات الأخلاقية التي ورثتها الحداثة من التاريخ أو الماضي بزمنيته القريبة، ولعل أشهرها الكانطية بما هي فلسفة وأخلاق دون توهم الانفصال بينهما، وأخلاق الشفقة وإنكار الذات عند شوبنهاور، اللّذين يصطلح نيتشه على تسميتهما بعمال الفلسفة "أي كانط وشوبنهاور"، ثم فلسفة التاريخ بما تحمله من إضفاء للمعقولية على الماضي، وتقديس له بخاصة على النحو الذي طورها هيجل.

إن هذه المعطيات المتعلقة بالتركيبة النفسية المتسمة بالاضطراب عند نيتشه، ثم التكوين العلمي الخاص به، قد تلازمت مع القراءات المتنوعة والمتناقضة أحيانا لتاريخ الأخلاق، مع ما أفرزته هذه القراءات من أدوات جديدة في البحث؛ واقتحام للمناطق المعتمة المرذولة من حقل التفكير الأخلاقي، أين بدأت تُطرح أشكالا جديدة من السؤال تتعلق بالأصل الذي تستمد منه الأخلاق قيمتها؛ وكذا الاحاطة بالفواعل التاريخية المؤثرة في بناء الأنساق القيمية الأخلاقية التي ارتفعت إلى مرتبة التعالي من منظور الحداثة والعصر، قبل أن تحيط حولها التشكّكات والانتقادات.

وسنبدأ أولا: بتتبع كرونولوجيا تطور ونمو الوعي بالأخلاق كمشكلة، بدأت تطرح نفسها بقوة، وبصورة لا تقاوم في زمن مبكّر جدا من حياة نيتشه؛ أي مرحلة الطفولة، التي يصطلح على تسميتها بمرحلة "الشك القبلي".

إذ أنها جاءت متعارضة تماما مع الوسط الذي عاش فيه لشبابه، لقدوته وأصله، أين يقول: "لقد جعل شكي الذي لا أحب البوح به لأنه يتعلق بالأخلاق، بكل ما تم تمجيده حتى الآن تحت اسم الأخلاق، وهوشك ظهر مبكرا في حياتي وبشكل لم يكن منتظرا؛ ظهر بقوة لا

تقاوم وجاء متعارضا مع الوسط الذي عشت فيه"[1].

فالشـك القبلي بالنسـبة إليه كما يتبدى لنا في هذا النص سـابق لديه، ومكوّن بديهي لتركيبته النفسية واستراتيجيته النقدية، بخاصة في الآليات التي شغّلها وقت تعامله مع قضايا الوجود، المعرفة والقيم.

إن هذا الفضول والشك؛ قد جعلاه يتوقف في الوقت المناسب أمام هذا السـؤال "ما أصل أفكارنا عن الخير والشـر"[2]، أين خصّص لهذه المسـألة صبيانيته الأدبية، وأوّل تمرين له في الكتابة الفلسـفية؛ محاولا بذلك الاجابة على هذا السؤال، وانتهى إلى موقف يتعارض تماما مع بديهيات الأخلاق ومسلماتها اللاهوتية، بهذه الخلاصة يفتح نيتشـه ثغرات، ومنافذ مكّنته فيما بعد من الوقوف على أرض جديدة هي أرض اللاأخلاقية.

إن هـذا الشـك القبلـي الجديـد واللاخلقـي فـي نفس الوقت هو النداء الذي أصغى إليه نيتشه حينها، وسرعان ما كان باعثا على تعلم فن التمييز بين نمطين من الحكم: المسبق اللاهوتي، والحكم المسبق الأخلاقي، أي إلى تفكيك الرابطة الواصلة بين القيم الخلقية، وأصلها الذي يهبها الوجود بما هو المستقر أو موطن الحقيقة ومستودعها.

أمـا اللاّزمـة المنطقيـة لهـذا التصـور، فهو عدم البحث عن أصل الشر في العالم الماورائي والمفارق للتجربة الإنسانية في الحياة؛ بل على الأرض أين يجري الحدث ويقع.

هذا، وقد تضافر مع هذا المنظور المتوجس من التراث الأخلاقي السائد؛ كل من التعليم التاريخي، وفقه اللغة (الفيلولوجيا) المنتميان بالأساس إلى التكوين العلمي للمسار الدراسي الخاص بنيتشه؛فالتاريخ

(1) نيتشه: **جينيالوجيا الاخلاق**، مصدر سابق، الفقرة3، ص 10.

(2) المصدرالسابق: الفقرة نفسها، ص11.

كما وقف على طريقة الفلاسفة في فهمهم له قد خلص إلى أن خطيئتهم الأساسية هي غياب الحس التاريخي؛ لأنهم يعتقدون بأنهم يشرّفون شيئا حينما يفصلونه عن التاريخ والتغير والصيرورة؛ في حين أن الحقيقة هي أن التاريخ أرض خصبة تمكن المؤول من الحفر والتفكيك حول البنى والعلاقات، أو القوى والآليات، التي يتركب منها أو بها نظام المعنى وسلم القيم أو منطق الهوية، والذاتية.

انطلاقا من هذه القيمة الكبرى للحس التاريخي، ودوره في ربط المعنى والقيمة بالزمنية والتاريخية، يعلن نيتشه أن كل شيء ينتج عن الصيرورة؛ وأن ليس هناك من المعطيات الخالدة. أكثر مما هناك من الحقائق المطلقة "إن ما يلزمنا بالتالي من الآن فصاعدا – والكلام لنيتشه– هي الفلسفة التاريخية وبمعيتها التواضع"[1].

هذا التذكير السريع بثقل التاريخ على ما يجري اللآن في الحاضر، مرماه التعارض مع الاستعمال الميتاتارخي للدلالات والعلامات؛ وضد البحث عن الأصل مادام الأصل هو وهم وأسطورة.

وتحت تأثير تكوينه الفيلولوجي يجري تشغيل فن القراءة البطيئة (أي الفيلولوجيا)[*]، لأنها الكفيلة بفك رموز نص الأخلاق الهيروغليفي؛ ذلك أن فيلولوجيا نيتشه الفاعلة تسعى لاكتشاف القوى الفعالة، ومن الممكن القول بأن علم اشتقاق الكلمات وفقه اللغة عند نيتشه، هو العلم الذي يستطيع تفسير النشاطات الفعلية التي تتحكّم في الظاهرة الثقافية، وتسيّرها لحسابها، وبهذا نجد لديه ولأول مرة فقه اللغة "لا يهتم بما تقول الكلمات، وإنما يهتم بمن يملك سلطة

(1) نيتشه: انسان مفرط في انسانيته ج، مصدر سابق، الفقرة 2، ص18.

(*) الفيلولوجيا **philologie**: من الناحية اللغوية تعني محبة الكلمة، وفي الاصطلاح علم دراسة اشتقاق الألفاظ، والكلمات خاصة في اللغات القديمة.

الكلمات وبالقوى التي تتصارع في اللغة "[1]".

ومن خلالها - أي القوى - التي تمتلك سلطة التأويل. فهو تحت تأثير تكوينه الفيلولوجي يؤمن بمبدأ سلطة الكلام، ويقيم لنوع من العلاقة الضرورية بين المرتبة الاجتماعية التي ينتمي إليها المؤوّل والخطاب الثقافي الذي ينتجه.

فنيتشه تماشيا مع تحليلاته يجعلنا نبحث عن لغة وراء اللغة، وعن معنى أكثر أهمية وقيمة من معاني الكلمات،" إن الكلمات أو اللغة ليست مظهرا ولا حتى ظهورا بل هي علامة وهي عرض. والفلسفة بكاملها علم أعراض"Symtomologeé" ونظرية عامة للعلامات"Sémiologie"[2]".

إن فيلولوجيا نيتشه الفاعلة تضع على مشرحة التحليل أسئلة جوهرية لها وقع جديد على الأسماع:من يفرض الكلمة؟ على من يطبقها؟ وماذا ينوي من وراء ذلك؟ ماذا يريد هذا الذي يفرض تلك الكلمة؟ ومن إجابته على هذه الأسئلة ينشأ مشروع لتحليل لغوي واشتقاق للتسميات الخاطئة يتوصل به، وعلى ضوئه إلى نفي صفة البراءة والشفافية عن اللغة، وإلى أنها خضعت للتحريف والأخطاء والتلوين من مختلف الارادات، فهي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير فعل من أفعال السلطة.

إن هذه الأدوات التي جرى تشغيلها أي - الحس التاريخي والفيلولوجيا - إلى جانب حس فطري ومتشدد بخصوص المسائل النفسية جعلت نيتشه يعيد صياغة مشكل الجينيالوجيا على النحو التالي: "في أية ظروف ابتكر الإنسان لنفسه هذين التقييمين، أعني

(1) Jeun- Michel Rey: L'enjeu des signes, lecture Nietzsche, Edition seuil, Paris1971, P 175.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع، سابق، ص.4.

الخير والشر، وأية قيمة لهما في ذاتهما؟ هل عرقلا تطور الإنسان حتى الآن أم شجعاه؟ هل هما علامة الضيق والافتقار الشديد والانحطاط؟ أم على العكس دليل الكمال والقوة وإرادة الحياة والشجاعة والثقة في مستقبل الحياة"[1].

أمام هذه الأسئلة تمخضت أجوبة كثيرة، تخلّلها التمييز بين مختلف الأزمنة والشعوب وطبقات الناس، حتى كانت النتيجة "أرضا جديدة، عالما مجهولا مزدهرا ومضطرد النمو؛ شبيها بحديقة خفية لم يكن أحد ليشك في وجودها"[2].

إن هذا العالم المجهول والجديد، هو ما كشف عنه المسعى الجينيالوجي، الذي يقوم على إرجاع القيم إلى أصولها، ثم تحديد قيمة تلك الأصول؛ بالتالي ستتحول مشكلة أصل الأخلاق إلى قيمة الأخلاق؛ وأن مقولة الخير والشر اللذين كانا أصلين أولين تثمّن من خلالهما الظواهر، وتبخّس، أصبحا الآن عبارة عن تقويمين يبحث لهما بدورهما عن أصلهما، وعن قيمة ذلك الأصل.

والهدف من كل هذا هو الكشف عن الطابع التراتبي للقيم، والاختلاف الماثل في بنية الأصل ذاته، انطلاقا من نفي الحياة أو اثباتها، وإيضاح التفاضل بين القيم، التي تسعى لغة العصر، وكبرياء الفكر إلى حجبه، عن طريق محو الفروق الفردية، وبعث الحياة في قيم العبيد، كالمساواة والعدالة.

وهنا تسوقفنا عدة ملاحظات، يمكن إجمالها في:

- إن اهتمام نيتشه بمشكل أصل الخير والشر، كان مبكرا جدا في حياته، وينتمي بالأساس إلى بديهيته وحسّه الفطري المتشكك.

(1) نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مصدرسابق، الفقرة3، ص 11.
(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

- "أنه توقف عن البحث في أصل الشـر، وراء العالـم، وحصر دائرة بحثه داخل العام المحسوس".[1]

- أن بحثـه عـن أصـل الأخـلاق، لـم يكن الهدف المنشـود، بل كان معبرا للبحث في قيمة الأصل بحد ذاته.

هذا على صعيد التراكمات الخاصة بالتركيبة النّفسية، والتكوين العلمـي التاريخـي، والفيلولوجـي، اللذيـن كانا من بين الفواعل التي رسـمت الخريطـة الاشـكالية للقيـم الأخلاقيـة، باعتبارها "سـلوكات ومبـادئ عمليـة لا مفكـر فيهـا، مسـتبطنة من قبل الأفراد والجماعات والمؤسسـات، تشـكل عـادات وتقاليـد وأنمـاط تفكيـر تفلـت مـن قبضـة العقـل الواعـي؛ ومـن ثمـة فهـي تشـكل ترسـبات غيـر قابلـة للتجـاوز".[2]

هـذا، وتعـد أصـداء الأبحـاث التي قام بها معاصرونيتشـه خاصة الانجليـز منهـم، تلقـي بوجودهـا وتمـارس حضورهـا، كمحـاولات لتسليط الضوء على الجانب الداخلي للإنسان، ولوضع تاريخ لأصول الأخلاقن إلا أنه يشـيد بالمحاولات التي سـبقت محاولته، "فلقد قام بهذه المحاولة الأخلاقيون الفرنسـيون؛ كما قام بها الإنجليز من قبل بنتـام Bentham؛ سـتيوارت ميـل Stuart Mill؛ وهربـرت سبنسـر Herbent Spencer؛ والأنتروبولوجيون الجدد، من أمثال جون ليبوك John Lubboucke؛ وليكن Leakey وتايلور Taylor"[3].

---

(1) يسـري إبراهيـم: فريدريـك نيتشه-فلسـفة الأخـلاق-، دارالتنويـر للطباعة والنشـر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص. 183

(2) محمد أندلسـي: نيتشـه وسياسـة الفلسـفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006، ص. 96

(3) Voir Charles andler Nietzsche, sa vit, et sa pensée, Nietzsche et le transformisme intellectualiste, Op, Cit, p301.

ويعـد صديقـه بـول ري Paul Rée(*)، أول مـن دفعـه بادئ الأمر للكشف عن فرضياته حول أصل الأخلاق، على ضوء قراءته لكتيب واضح وشديد النظافة؛ يحمل اسم "أصل الأحاسيس الأخلاقية" صدر سـنة 1877؛ كتـاب قـدم لـه بوضـوح ولأول مـرة، نوعا من الفرضيات المقلوبة حول الأخلاق، يقول عنه نيتشه "ربما لم يسبق لي أن قرأت شـيئا أثار لدي الإحسـاس بالتناقض الشـديد مثل هذا الكتاب بجمله وخلاصاته"(1). مع ذلك فنيتشـه يشـيد بنفسـه في كونه صاحب قصب السبق لخوضه مثل هذه المسائل، وطرحه لفرضيات الكتاب، يظهر هذا في إحالاته للمزيد من التفاصيل والمقارنة إلى كتاب "إنسان مفرط في إنسانيته" الشذرة رقم 45. بشأن ازدواجية أصل الخير والشر، كذلك أفـكار عـن قيمـة وأصـل المثل الزهدي، الشـذرة رقـم 136، باعتبارها تسـميما للحياة؛ ثم عن أخلاقية العادات الشـذرة رقم 96، 199، أي أنها فرضيات كان قد طرحها نيتشه قبل "بول ري"، والزمن هو الذي أنضجهـا وحولهـا إلـى أسـئلة جديـدة أثمرت أرضا جديدة، يعد كتاب جينيالوجيا الأخلاق الشاهد الأكبر على ذلك.

هذا، ولقد كانت الرغبة الكبرى من وراء كل هذا هو توجيه هذه الرؤية الثاقبة والمحايدة وجهة أفضل، أي وجهة تاريخ الأخلاق.

لأن نظرية بول ري، تؤمن إيمانا لا حدود له بالتفسير التحويلي للأحاسـيس الأخلاقيـة، التـي كانـت فيمـا بعد واحدة مـن المنطلقات الأساسية لتأملات نيتشه، ذلك أن كل من "بول ري"، وصديقه نيتشه

(*) بـول ري: شـاعر وصديـق حميـم لنيتشـه، انجليـزي مـن أصـل يهودي، قـرأ القيم الأخلاقية بأدوات التحليل الداروينية، وخلص إلى تاريخية القيم الأخلاقية، كانت ابحاثه الأخلاقية إحدى أهم المنطلقات الأساسـية لتأملات نيتشـه حول الأخلاق، أهم مؤلفاته: أصل المشاعر الأخلاقية، يقظة الوجدان.

(1) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الفقرة 4 ص، 11.

يقفان على أرض واحدة، هي أرض النموذج التفسيري الدارويني، الذي عرف رواجا في القرن التاسع عشر.

لقد كان تشارلز داروين هو رائد الثقافة في هذا القرن، مثلما كان سلفه نيوتن رائدا للثقافة العلمية والعقلانية في القرن الثامن عشر، نظرا لما تركته نتائج أبحاثه التي أودعها خاصة في كتابه "أصل الأنواع" الصادر عام 1859، من علامات استفهام، أين كان يدافع فيه عن فكرة التناحر من أجل البقاء، والانتخاب الطبيعي، ومنتهيا إلى أن الصفات المميزة للإنسان، والتطور العقلي والملكات المعنوية والدين بالذات، هي تبدّلات نافعة بيولوجيا وهذا هو سر بقائها وثباتها.

يقول داروين Darwin "غير أننا إذ ننظر في الطبيعة نجد أن التحولات المفيدة للعضويات، كحد قد يحدث ويتكرر حدوثها، فيها تتحقق دائما أن الأفراد التي تخضعها الطبيعة لتلك التحولات تصبح قادرة دون غيرها على الاحتفاظ بكيانها في التناحر على البقاء"[1].

مع ذلك فالأثر الكبير الذي خلفته هذه النظرية على نيتشه وغيره، أمثال "هكسلي"[*] و"سبنسر"[**]، لم يكن في مجال البيولوجيا، بقدر ما كان في ميدان الأخلاق والفلسفة الاجتماعية، حيث ولد مصطلح جديد جراء الاتصال بالداروينية ذو مضامين خطيرة، هو مصطلح"الداروينية الاجتماعية"، أو نتائج نظرية التطور في ميدان الأخلاق، ومؤداها أن الحياة إذا كانت صراعا من أجل البقاء، فإن

(1) شارل داروين: **أصل الأنواع**، ج1، ترجمة إسماعيل مظهر، مرفم للنشر، الجزائر، 1991، ص. 249

(*) **توماس هنري هكسلي**: - 1825-1895 -بيولوجي انجليزي كان من أشد المتحمسين لنظرية التطور عند داروين.

(**) **هربرت سبنسر** - 1820-1903 - فيلسوف انجليزي آمن بتطور الأنواع، وطبقه على علم النفس وعلم الإجتماع.

النتيجة المروعة التي تترتب على ذلك هي أن تكون الفضيلة والرذيلة أو الخير والشر مرادفين للقوة، أو الضعف، "ويؤكد أنصار الداروينية الاجتماعية، على أننا نحن المحدثين أنفسنا نتحايل لإعاقة المجرى الطبيعي للتطور الخاص بنوعنا، وذلك لأننا نحمي الضعفاء ونسمح لهم بأن يشبوا، وأن ينقلوا نسلهم الذي نحميه أيضا"(1).

هكذا تدعو الداروينية، إلى أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي نفسها التي تسري على عالم الإنسان، والمجتمع والصراع هو الآلية الوحيدة التي تحسم بها العلاقات، فتكون بذلك القيمة المحورية هي البقاء، التي تتجاوز القيم المطلقة أو المتجاوزة كالخير والشر، والحزن والفرح.

هذا، وتتموضع تطورية سبنسر، "Uvolitionisme" أو تحويليته "Tronsforisme " في المنحى نفسه، فهي واحدة من المذاهب التي كان لها تأثيرا كبيرا على توجهات الفلسفة وروحها في جوانب عدة خاصة في الفترة من 1860 إلى 1890، حيث تبنى سبنسر تبنيا تاما الفكرة الأساسية في التحويلية الداروينية، أي فكرة بقاء الأصلح، التي تحكم تطور الأنواع، "ويستخلص منها أهم نتائجها، لا في مضمار علم الأحياء فحسب، بل كذلك في مضامين علم النفس، والأخلاق، والسياسة، وإذا نحيّنا جانبا من كل هذا الهذر الأخلاقي، فليس الخير سوى التواؤم مع البيئة، لأن اللذة رفيق مصاحب للتوازن بين الجسم والبيئة"(2).

وينطبق هذا التحليل على مختلف الوظائف العليا لدى الإنسان، كالتفكير مثلا، فالعقل وظيفة من وظائف الحياة خضع للتطور،

(1) يسرى إبراهيم: مرجع سابق، ص.49.
(2) اميل بريهيه: **تاريخ الفلسفة – الفلسفة الحديثة–**، مرجع سابق، ص 28.27.

"والسبب في وجود المبادئ الكلية وشموليتها هو أن الناس عاشوا في بيئات متشابهة، ولما كانت هذه المبادئ بفعل الزمن قد ترسخت، حتى صارت غرائز أولية نتج عن ذلك عجز على تصور ما يخالفها، وهذا هو أصل ضرورتها"[1].

فالفصل بين العقل والحياة هومن قبيل التعسف، لأنهما شيء واحد، وارتكازا على هذا المنظور التطوري يؤكد سبنسر "أن الفعل الخيّر بالمعنى الخلقي هو ذلك الذي يحافظ على حياة الإنسان عن طريق تحقيق الانسجام أو الملاءمة والتكيف بينه وبين بيئته، ذلك الانسجام الذي ينشأ عنه إحساس باللذة، كما أن الفعل الشرير هو ذلك الذي يعرض حياة الإنسان، للخطر نتيجة عدم تحقيقه للانسجام بينه وبين بيئته"[2].

لقد كانت هذه الآراء وغيرها "كتفسير" ستوارت مل"[*] القائم هو الآخر على المنفعة"، محل اعتراف لدى نيتشه بقيمتها التفسيرية، لأنها أزالت الخداع الذي تمارسه المثل العليا للفكر الحديث، عن طريق الكشف عن الدوافع الحقيقية لأفعال الإنسان، المتمثلة في العادة والنسيان والمنفعة.

بيد أنها ظلت قراءات ومحاولات لم تمض بالنقد إلى مكانه الحقيقي، كان ينقصهم الحس التاريخي، الذي جعل طريقتهم في التفكير لا تاريخية، وهي علّة موروثة لدى الفلاسفة، ثم إنهم لم يطرحوا سؤال الأصل، ووجدوا أصل الحكم الأخلاقي في مكان ليس هو فيه.

(1) بتصرف يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (ب-ت) ص.361.

(2) يسرى ابراهيم: نيتشه، فلسفة الأخلاق، مرجع سابق ص51.

(*) جون ستيوارت مل: - 1806-1883 - فيلسوف أنجليزي برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة المنفعة في الأخلاق.

لأن اتخاذ المنفعة مثلا كمبدأ للتقويم يؤدي من جهة أخرى إلى تبخيس المبادئ الأخرى، التي لا تثمّن المصلحة العامة، أو الخير العام المشترك، وبالتالي يؤدي إلى جعل مبدأ إنكار الذات معيارا ساميا، أو قيمة في ذاته، فالنظرية النفعية ترى أن المنفعة الكامنة في الفعل غير الأناني هي أصل الثناء الذي ناله هذا العمل واستحقه، ثم تم نسيان هذا الأصل، لكن هل انتفت منفعة هذه الأفعال يوما.

على العكس من ذلك تماما يقول نيتشه: "هذه المنفعة هي التجربة اليومية المعاشة عبر كل العصور، هي إذن شيء ينبغي التشديد عليه باستمرار، والتالي عوض أن تختفي من الوعي ويغمرها النسيان، كان لابد أن تنحت فيه بحروف أكثر بروزا"[1].

وسيحلّل نيتشه في سياقات نقدية أخرى، أن منشأ هذه التضاد بين الأناني، وغير الأناني، هو مفعول لسلطة اللغة الاشتقاقية، وسيطرته على الوعي البشري التي كانت قد حصلت بعد أفول التقويمات الأرستقراطية، إنه في نهاية الأمر مظهر من مظاهر انتصار الغريزة القطيعية.

هكذا إذن تتضافر التركيبة النفسية، لنيتشه مع التكوين العلمي (التاريخي والفيلولوجي)، بالتلازم مع الخريطة الفكرية السائدة في القرن التاسع عشر، على صناعة الاطار الشكالي للسؤال الأخلاقي، الذي يتميّز بطابعة السجالي، ضد من يسميهم نيتشه عمال الفلسفة، أو حارسي القيم "أمثال كانط وشوبنهاور"، ضد علماء الأخلاق والنفس، الانجليز منهم على وجه الخصوص، الذين لم يهتدوا إلى الأصل الحقيقي للمفاهيم والقيم الأخلاقية، وعزا ذلك إلى أنهم لم يطرحوا سؤال الأصل، الذي يقودهم إلى المصنع المظلم، أين تصنع فيه المثل، والقيم ليتم بعد ذلك تصفيتها، وتشكيلها، بواسطة المجردات العقلية المسمومة.

(1) نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مصر سابق، المبحث الأول، الفقرة3، ص22

2- الأخلاق باعتبارها

نظرية التراتب بين البشر

إن الدارس لنصوص نيتشه يلاحظ وبصورة لا يمكن إنكارها الاهتمام الكبير الذي أولاه للأخلاق، فهو عدا عن كونه فيلسوفا تشغله قضايا الوجود والمعرفة، أو تفسير العالم، مفكرا وفيلسوفا أخلاقيا بالدرجة الأولى، فنص الأخلاق عنده متعدد الدلالات، فهي ميتافيزيقيا، ولغة رمزية، وهي أيضا تأويل للعالم وتقويم للأشياء والظواهر، كما أنها تكوّن البذرة الأصلية التي تفرّعت عنها فيما بعد الامبراطوريات والأنساق الفلسفية، إنها بعبارة أخرى نوايا الفلاسفة باختلاف مواقفهم واتجاهاتهم.

على هذا الأساس ففي ميدان الأخلاق "أتى نيتشة بأكثر آرائه جرأة وأصالة. وفيه أيضا تعرض لأقوى الانتقادات والحملات، ولم تكن القوة الدافعة له طوال مراحل تفكيره وطوال مراحل صراعه مع عصره ونقده له إلا قوة أخلاقية[1]"

ولعل من أكبر الشواهد على هذه الحقيقة التي تحكم مسار الفكر النيتشوي هو ما رأيناه في طبيعة المنظور الذي يبصر به القضايا الدينية والفلسفية، فهو لا يسترسل مع مقولاتها النّظرية وغاياتها المجردّة، بل ينظر إليها كأعراض أو علامات تحيل إلى وضعية الجسد أو حالة الإرادة، التي تنفخ في العالم مثل هذه القيم أو تلك.

من هذا المنطق فنيتشه لا يميّز بين ما ينتمي إلى دائرة النظري

(1) فؤاد زكريا: **نيتشة**، مرجع سابق، ص82.

وما ينتمي إلى دائرة العملي، على العكس من ذلك تماما، فهو يلح على وجود تداخل وتقاطع بين النظري والعملي، بين الميتافيزيقيا والأخلاق. ويفسّر ما هو نظري بانبنائه دائما على مصادرات عملية هذا وتبرز لنا علاقة نيتشه بالأخلاق من خلال منحيين أو خطين:

المنحى الأول: تهديمي في جوهره، يقوم على الوقوف في وجه التراث الأخلاقي الذي آمنت به الثقافة الغربية الحديثة والثورة عليه، تتساوى في ذلك الأخلاق الدّينية ذات الجذر المسيحي واليهودي، والأخلاق الفلسفية المؤسسة على العقل، التي تؤمن بوجود المبادئ الأخلاقية الثابتة والمركوزة في الطبيعة البشرية، خاصة على النحو الذي طوّرها فيه كانط.

المنحى الثاني: يقوم على البناء، أي إعادة تأسيس الأخلاق على مبادئ جديدة وبصورة مختلفة عن تلك الموروثة عن التأويل الديني والعقلي، بما معناه اعتبار إرادة القوة في نموذجها الفاعل وتمجيد الحياة على الأرض، المعيار الوحيد والكلي في ثقافة ما بعد الأخلاق، التي تستعيد التراتب الأصيل، وتحافظ عليه من تسميم قيم النفي والارتكاس.

وإذا عدنا إلى المنحى الأول الذي يقوم على التهديم والتدمير للثقافة الغربية في بعدها الأخلاقي، فإنّ السّر في مناهضة نيتشه لينبوعا الأخلاق "الدّين، والعقل"، وعدم التفريق بينهما من جهة المبادئ والغايات، هو أنّهما "يجعلان الأخلاق أزلية لا تتبدل، ويرتفعان بقيمتها فوق مستوى التحوّل والتطوّر والتباين والتعدد، حيث يستحيل المساس بها، ولهذا فإن جرأة هائلة كبيرة هي التي دفعت نيتشه لكي ينكر الأصل الإلهي والفطري للقيم الأخلاقية، ويؤكد أنّها ظاهرة إنسانية

تنتمي إلى التغير والصيرورة"[1].

ولعل من أهم خصائص الإستراتيجية الفكرية لدى نيتشه في عدم تفرقته مثلا بين الأخلاق الفلسفية والدينية، هو اكتشاف وإيجاد ذلك الرابط أو الخيط التي يلم شتات عناصر الثقافة المختلفة شكليا، لكنها متحدة المضمون الإرادي داخليا، وهو أسلوب ليس غريبا على نيتشه، ففي سياق آخر ربط بين الدين والفلسفة، ورأى بأن الفلسفة هي امتداد للدين بأقنعة منطقية وبرهانية، لأن كلاهما يتفق على تزييف المحسوس وبخس قيمة الحياة على الأرض، في نفس الوقت الرفع من قيمة المعقول والإيمان بوجود حقائق عقلية خالصة، تضفى عليها من الفضائل ما تنفيه على العالم الأرضي.

بنفس الأسلوب تعمل الأخلاق الدينية والفلسفية، فالافراط في المعقولية يؤدي إلى خلق عالم من الأفكار المفارقة التي فقدت كل صلة لها بالواقع العيني، وعندئذ تكون القاعدة الأخلاقية للسلوك قريبة كل القرب من القاعدة الدينية الزاهدةً، ومن أكبر النماذج على هذا التشابه بين المثل العقلية والمثل الدينية في تاريخ الفلسفة:أفلاطون، فالقواعد الأخلاقية التي نظّر لها ترتكز كلها على الإيمان بالمبدأ الأخلاقي الذي هو مثال الخير، إنه أعلى المثل وأكثرها ايغالا في التجريد والمفارقة والبعد عن ملامسة المحسوس، "وَ لهذا كانت لا تفترق عن القواعد الأخلاقية المسيحية إلا افتراقا يسيرا[2]" ً.

هذا، والأمر لا يختلف كثيرا مع مؤسس العقلانية النقدية في العصر الحديث "كانط"، حيث يكشف التحليل الدقيق لفلسفته الأخلاقية أنها تقوم على تصورات دينية ثم تحويلها إلى نسق فلسفي،

(1) فؤاد زكريا: **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة والأدب**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، القاهرة، ط1، 2004، ص391.

(2) فؤاد زكريا: **نيتشه**، مرجع سابق، ص85.

وقد توسل كانط في ذلك بطريقتين:

أولا: طريقة المبادلة: وهي "أخذ المقولات الدينية واستبدالها بغيرها، كالعقل بدل الإيمان، والإرادة الإنسانية بدل الإرادة الإلهية، والأمر القطعي بدل الأمر الإلهي، والتجريد بدل التنزيه.

ثانيا: طريقة المقايسة: ويقصد بها وضع الأحكام الأخلاقية على مثال الأحكام الدينية، فالإله يشرّع في الدين، والإنسان في نظر كانط هو المشرع، والإله غير متحيز في التشريع، وكذلك الإنسان ينبغي أن يتجرد من كل البواعث"[1].

ومن هنا يظهر أن الانفصال بين الدين والعقل الأخلاقي غير منطقي، من جهة أن الدين بقي هو الإطار الذي يمد الأخلاق بتصورات وأفكار لا يمكن لنظرية أخلاقية أن تقوم دونها. وبالفعل فالتضافر بين الدين والأخلاق الفلسفية على ضوء هذه النماذج يبدو جليا، لأن كلاهما ينطلق من مبادئ تضفى عليها صفة المطلقية وينتهي إلى غايات مجردة لا تربطها بالواقع والحياة صلة.

من ناحية أخرى فالفلاسفة ويقصد نيتشه بذلك فلاسفة الأخلاق ما إن يتناولوا علم الأخلاق، حتى يطرحونه بنوع من الكبرياء والعلو، ومنافاة للذوق السليم، أو حينما يريدون تأسيس الأخلاق "les fondements des morale"، فكل الفلاسفة حتى الزمن الحاضر يتخيلون أنهم أسسوا الأخلاق، وكل واحد منهم يعتقد ذلك، إلا أن الأخلاق في ذاتها فقد اعتبروها معطاةً"[2].

وهذا هو القطب المرجعي الذي يرد إليه نيتشه مشكلة تعاطي الفلاسفة مع الظاهرة الأخلاقية، "كلهم خاضعون ويتهربون بطرق ملتوية

(1) بتصرف: طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 39.

(2) Nietzsche: par de la bien et la mal,Op. Cit.p 186.

من دراسة الأصل وتاريخ العواطف الأخلاقية، وهذا الخطأ أو الجهل الفلسفي، إن هو في الحقيقة إلا سعي من جانبهم لتعويض ازدرائهم للواقع بمثل خالدة ومطلقة تكون نموذجا للأفعال الأخلاقية"[1].

بناء على هذا؛ ففلاسفة الأخلاق لم يتناولوا الظاهرة الأخلاقية إلا من منطلق الإيمان بها، وابتكار المقولات والملكات الجديدة للتعبير عنها، لهذا السبب كانت نظرتهم ضيقة الأفق ومحدودة الوسائل، فهم على سبيل المثال لم يعرفوا الوقائع الأخلاقية إلا من خلال "أخلاقية محيطهم ومرتبتهم، وكنيستهم وروح عصرهم، ومناخهم وموقعهم.... بالإضافة إلى كل هذا فقد كانوا على سوء معرفة بأخبار الشعوب والأزمنة والتقاليد الماضية وقليلي الشغف بالعلم بها"[2].

ما نستنتجه على ضوء هذا النص، المتضمن للمبررات التي جعلت نيتشه يوجه سهام النقد إلى فلاسفة الأخلاق، هو إرادته الموجهة نحو ربط الأخلاق بالشروط، والظروف التي كانت السبب في نشوئها، وتطورها، أو بعبارة أخرى: ربط الأخلاق مع ما تحمله من قيمة مطلقة بمفعول الزمن، ومنظورية التأسيس، يظهر لنا هذا من خلال مفردات التحليل الواردة في النص السابق "المحيط، المرتبة، المناخ، الكنيسة، روح العصر، أخبار الشعوب"، وهي مفردات توحي كلها بالنسبية، والزمنية في طبيعة القيم، وستكون هي المنطلق لنيتشه في تتبعه لأصل الأحاسيس أو المشاعر الأخلاقية، أي ربط الأخلاق بمحيطها وعصرها، وظروفها التي نشأت فيها تلك القيم وتشوّهت.

وتجدر الإشارة قبل الوقوف على الخطوات التي اتبعها المنهج

(1) جمال مفرج: **قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري**، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة.السنة الجامعية، 2003-2004. ص251.

(2) Voir: Nietzsche: par de là bien et la mal, Op. Cit, §186, p176.

الجنيالوجي في التنقيب عن أصل القيم، إلى فلاسفة الأخلاق الذين دان لهم نيتشه بالكثير من الإنجازات في هذا الباب.

ومن أبرز فلاسفة الأخلاق الفرنسيين منهم **لاروشفوكو**(*) Laroche Foucauld، **مونتني**(**) Montaigne، **فونتنال**(***) Fontenelle، **فوفنارغ** Vauvenargues(****)، يصطلح على تسميتهم بـ الفنانين."إن كتبهم تظم من الأفكار الحقيقية أكثر مما تتضمنه كتب الفلاسفة الألمان مجتمعين، وهي أفكار من الصنف الذي ينتج أفكارا، لدى هؤلاء الفرنسيين وضوحا ودقة كبيرين"(*****).

ويبدو أن السبب الذي جعلهم محط اهتمام وانجذاب من قبل نيتشه هو أنهم بنظره أرباب الحكمة النفسية، التي يفتقر إليها الألمان، فهم يوظفون الملاحظة النفسية، أو التحليل والتنظيم النّفسيان، خاصة في تأمل الأحاسيس الأخلاقية.

(*) لاروشفوكو: كاتب فرنسي وفيلسوف أخلاقي، عبر في تأملاته وحكمه الأخلاقية عن اشمئزازه من العواطف النبيلة المنتشرة في عصره خاصة عاطفة الشفقة والغيرية، حيث يرى أنها تخفي مشاعر المنفعة والأنانية.

(**) مونتني: -1533-1592-فيلسوف وأخلاقي فرنسي من المفكرين الذين اشتهروا بكتاب واحد، وهو كتاب المقالات، ينحو منحى الشك، أشاد بمذهب الفورونيون، أتباع فورون مؤسس مدرسة الشك عند اليونان، لأنهم كشفوا حقيقة الإنسان وبينوا أنه عاجز، خاو، ضعيف.

(***) فونتنيل: (1607-1707)، فيلسوف وأخلاقي فرنسي، كان طموحه الفكري هو إيجاد قواعد لضبط ما يسميه "تغيرات الذوق"، حيث يرى بأنه لا يعقب ذوقا ذوقا آخر ضرورة، مصادفة واتفاقا، .من مؤلفاته: حول التاريخ، أحاديث في تعدد العوالم.

(****) فوفنارغ: (1715-1747)، فيلسوف أخلاقي فرنسي، كان من الأصوات المرتفعة ضد المثل الأعلى لعصره، أي على التقدم بنشر الأنوار، يرى بأن مثال القوة هو مثال الحياة الخلقية، والحياة العقلية على حد سواء، من مؤلفاته: المدخل إلى معرفة الذهن البشري، -1846-تأملات نقدية حول بعض الشعراء.

(*****) نيتشه: **إنسان مفرط في الإنسانية**، ج2، مصدر سابق، ص 183.

وفـي غيـر مـا مـن صفحـة من كتب نيتشـه، نجده يستشـهد بآراء وأقوال لاروشفوكو، حينما يكون بصدد تحليل الأسباب الكامنة خلف بعض الأحاسيس الأخلاقية كالشـفقة والغيرية مثلا، التي كانت فيما بعد أحد مكونات النظرية الأخلاقية النيتشوية.

ففي ما يتعلق بالشـفقة مثلا فقد أشـاد بموقف لاروشـفوكو من هذه الظاهرة النفسـية، ففي إحدى الشـذرات من كتاب "إنسـان مفرط في إنسـانيته" نجده يقول "في أروع مقطع من وصفه لنفسـه، يصيب لاروشفوكو بالتأكيد، حين يحذر كل العقلاء من الشفقة... إنه ينبغي ولاشـك إظهار الشـفقة، لكن ينبغي الاحتراس من التوفر عليها، لأن التعسـاء هـم فـي نهايـة المطـاف بلداء جـدا، بحيث لا يرون في الدنيا ليس أعظم من هذا الإظهار للشفقة"[1]. وأكبر هدف يتوق التعيس إلى تحقيقه هو الإحساس بالتفوق الذي يثيره لديه الإشفاق عليه "إن ظمأ المرء إلى الشفقة يعني ظمأه للاستمتاع بنفسه"[2].

ليتواصل الخط النقدي للشـفقة مع نيتشـه، لأنها برأيه من صنع فلسـفات تحتقـر الحيـاة، وحاقـدة علـى التطلّع والارتقـاء، إنها عرض من أعراض الانحطاط، لأن مسلكها الأخلاقي يريد استبدال الإنسان الحقيقي بإنسان وهمي، لهذا السبب ينصح زرادشت أتباعه قائلا "لهذا أغسـل اليـد التـي امتـدت بالعون لمـن يعاني، بل لذلك أطهر روحي، لأنني خجلت من حياته حين رأيته يعاني، وكان عوني له اعتداء كبير على كبريائه، أحفظوا هذه الكلمة... الحب العظيم يتسـامى على كل شفقة قد يبديها، ذلك أنه يريد أن يخلق موضوع حبه"[3].

(1) نيتشه: المصدر السابق، الفقرة، 50، ص47.

(2) المصدر السابق: الفقرة نفسها، ص84.

(3) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط، 2006، 1 –المشفقون–، ص83.

لكن على قدر القيمة الكبيرة التي دان بها نيتشه لهؤلاء الأخلاقيين الفرنسيين، إلا أنهم شأنهم شأن علماء النفس الإنجليز، لم يطرحوا سؤال الأصل الذي ترد إليه الأخلاق، وتبنى عليه، فالحس التاريخي كان ينقصهم، فهو يعترف بطريقتهم التي كانت برأيه روحية التعبير، أي توظيفهم للملاحظة النفسية، معقبا على هذا قائلا: "وهو شيء كانوا يحبونه كثيرا دون أن يكونوا بارعين فيه."[1]

إن ما يستوقفنا في هذا السياق هو نظرة نيتشه لإنجازات علماء الأخلاق، يتساوى في ذلك الفرنسيون منهم والإنجليز، فهو يجعلنا دائما نشعر دائما بضآلة أبحاثهم أمام جدّة وأصالة إنجازاته، وكأن هؤلاء كانت أبحاثهم دائما فد أغفلت رؤية لم تشتغل عليها، أو قيمة لم تتساءل عن قيمها، لتأتي الجينيالوجيا النيتشويه كاشفة للأقنعة، ومخترقة لتلك الحدود التي لم يتجرأ علماء الأخلاق على تجاوزها، مبررا كل هذا بأن الأنظمة التي تم تشغيلها لم تغادر أرض الأحكام الأخلاقية المسبقة، ولم تقف على النوازع الحيوية الأصيلة الكامنة خلف القيم.

هذا، ويحدد نيتشه عناصر المنهج الجينيالوجي، وفق خطوات تدرجية تبدأ أولا: بالوصف وتنتهي بالتقييم:

الخطوة الأولى: تصنيف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب، ومن هذا التصنيف يتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق.

الخطوة الثانية: "تفسير الوقائع الأخلاقية ومعرفة ما تدل عليه، فنحدد أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين

(1) نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج2، مصدر سابق، ص183.

طبائعهم وأحوالهم النفسية، وبين هذه القيم التي أتخذوها"[1].

الخطوة الثالثة: وتمثل اللحظة الحاسمة بالنسبة لتراث أخلاقي كانت معايير التقويم فيه ثابتة وأزلية، أي الخير والشر.

هذه الخطوة الأخيرة تتمثل في الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، فنعلم حينئذ أي الأصناف أقدر على البقاء في الحياة والارتفاع بها والسمو بطبيعتها[2].

ولو دققنا النظر في هذه الخطوات الثلاث للمنهج الجينالوجي، لأمكننا أن نموضع انجازات علماء الأخلاق ضمن الخطوة الأولى، لأن نتائج أبحاثهم خاصة لدى ستوارت مل، وسبنسر لا تتعدى كونها محاولات لوضع تاريخ لأصول الأخلاق، أو الأخلاق من حيث تمظهرها في التاريخ الإنساني، وبما أنهم لم يتجرؤوا على أن يخطوا الخطوتين التاليتين، فكان على نيتشه أن يخطوهما ليتجاوز من سبقوه.

إن هذه العملية المكثفة التي تنصب على العمق والأصل، الذين تعود إليهما القيم تفرز لنا أول نتيجة خطيرة وهي: الطابع الفارقي والإختلافي الذي كانت تخفيه لغة القيم، فلا ينبغي إرجاع المفاهيم الأخلاقية إلى نموذج واحد، وإنما إلى نماذج متعددة ومختلفة، والكشف عن الإرادات المحايثة لها، "لأن هذا الاختلاف والتعدد نشأ عن كون مصادر الأخلاق عديدة، وأن المعايير والقيم يخلقها أناس مختلفون"[3].

وثاني نتيجة تترتب على هذه القراءة لنص الأخلاق هو اعتبار

(1) عبد الرحمن بدوي: نيشه، مرجع سابق، ص170.
(2) المرجع السابق، في المكان نفسه.
(3) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص171.

الإنسان خالق القيم، ومبدعا لها، فلم تعد هناك مثلا للخير ينشد المسلك الأخلاقي التطابق معها، ولم تصبح فكرة الواجب لذات الواجب قانونا كليا ووفق ضرورة مطلقة، بل هي علامات تحيل إلى قوى تتملك هذا الشيء وتعبر عن نفسها فيه.

لأن الحكم الأخلاقي عند نيتشه إذا أخذ في حرفيته فلن يكون ذا معنى، على العكس من ذلك، إذا قرأناه كعلامات أو رموز فسيكون غنيا بالدلالات، ومخترقا للأقنعة التي تحجب القيم.

إن هذا الربط بين القيمة والإنسان أو اكتشاف القيمة باعتبارها منتوجا إنسانيا هو ما يعلنه زرادشت، بعد أن شاهد كثيرا من البلدان والشعوب "في الواقع لقد ابتكر الناس لأنفسهم الخير والشر، ولم يأخذوهما عن أحد، لم يجدوهما ولم يتلقوهما كنداء من السماء، الإنسان هو الذي أضفى القيمة على الأشياء ليبقي على نفسه، هو الذي منحها معناها الإنساني، لذلك سمى نفسه إنسانا "أي الذي يقيم"[1].

فالأخلاق تبعا لهذا هي نظرية التقييمات، لكن هذه التقييمات ليست كلية وشاملة، بل هي تختلف باختلاف وضع الغرائز والقوى، لأن القيم الخلقية بمنظوريه شبكة القراءة النيتشوية، هي لغة رمزية للانفعالات والأهواء، التي هي بدورها لغة رمزية لوضع الغرائز والقوى، أي لوظائف الجسد، فطبيعة القيم الخلقية إذن، هي تلك التي يضعها الإنسان لحفظ بقائه، ضمن ظروف حيوية معينة، وهذا ما يجدد النظر في بناء المفهوم الأخلاقي، فهي تصير تبعا لهذا نظاما من التقديرات القيمية في علاقة مع شروط الوجود بالنسبة لكائن ما.

أما الذي ينتج هذه القيم من داخل الإنسان فهي إرادة القوة، بما هي العنصر التفاضلي للقيم، الذي يحدد سلم القيم الأخلاقية

(1) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، ألف هدف وهدف، ص55.

والتفاضلية تبعا للنموذج المؤول لنص العالم:هل هو النموذج الفاعل، أم النموذج الإرتكاسي، والباقي يتفرع من ذلك "يتعلق الأمر بأن نفهم أن الموجـود الكائـن هـو إرادة قـوة، ليـس بـأن كل شـيء يريـد القوة، الوضع أبعد ما يكون عن ذلك، بل بمعنى أن كل شيء هو قوة تريد، تريـد أن تنفـي أو تثبـت، أن تلتجـئ أو أن تمـوت، أن تتخطى ذاتها أو تتهاون"[1].

فـإذا كانـت إرادة القـوة بالمعنـى الفاعـل، فهـي تعبـر عن غريزة المرتبـة، والإثبـات، والصحـة، وإذا كانـت العكـس، أي بالمعنـى الإرتكاسي، فهي تعبر عن النفي والوهن الفزيولوجي.

هذا هو معنى الأخلاق باعتبارها نظرية التراتب بين البشـر، إنه التراتب بين العبد والأرسـتقراطي السـيد، بين الأسـفل والأعلى، بين النبيل والوضيع، بين الإرتكاس والنفي.

وأفضـل مـا نسـوقه مـن أقـوال نيتشـه في تحديـد معنى الأخلاق هـو مـا ذكـره فـي كتـاب "إرادة القوة" وفي جزء يحمل عنوان التراتب الطبيعي للقيم، يقدم تعريفا للأخلاق على النحو التالي "الأخلاق هي نظرية التراتب بين البشر، وبالتالي قيمة أفعالهم وصنيعهم بالقياس إلى هـذا التراتـب، إنهـا نظريـة الأحـكام القيمية في كل ما يمس بصلة إلى ما هو إنساني"[2].

هكذا إذن يتم تشـخيص الأعراض وإرجاعها إلى قوى، وتنظيم تلـك القـوى وترتيبهـا فـي نماذج، والرجوع بتلك النماذج إلى أصولها التفاضليـة والأخلاقيـة، تلـك هـي اللحظـات الأساسـية لنقد الأخلاق عنـد نيتشـه، وهـذا مـا يجعل مفهوم القـراءة، والنقد عنده تتحدد تباعا

---

(1) بير هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص133.

(2) Nietzsche: la volonté de puissance, tard, par, G, bianquis , Op, Cit, §391, p119.

كسيميولوجيا وتيبولوجيا، وجينيالوجيا.

هذا، وبما أن الأخلاق هي نظرية التراتب بين البشر، فإنه يتعين التمييز بين التراتب الذي يعبّر عن المعنى الأصيل والحيوي، يسمي نيتشه أخلاق الذين يسيطرون فيه سادة أو نبلاء، وبين الذي يعكس المعنى الأصيل ويقلّب القيم وفق مسارات في التاريخ تبدأ بالحقد، ثم الشعور بالذنب، وصولا إلى المثل الأعلى الزهدي، الذي يجسد حضور النموذج الكهنوتي في العصر الحديث، ليصطلح نيتشه على تسمية أخلاق هؤلاء الصنف بأخلاق العبيد أو الوضعاء.

3-أخلاق النّبلاء:
أو تراتب الاختلاف والاستمتاع به:

إن النتيجة التي انتهى اليها نيتشـه في تتبعه لأصول القيم، وهي أن الأخلاق مشـهد لنظرية التراتب بين البشـر، قدجعلته يغادر المناخ الإشـكالي السـائد، الـذي بقـي متعلقـا بمقـولات كعلـم الأخلاق، أو تأسيس الأخلاق، والاتجاه نحو منظور جديد قوامه واقع الأخلاق، وتاريـخ الأخـلاق، وتطـوره، لفهـم كيـف تكوّنـت القيم عبـر التاريخ، ولماذا تنتج المعنى وفق تلك الطريقة دون تلك؟ وماذا تريد؟

إنهـا مهمـة المنهـج الجينيالوجـي الذي هو أسـلوب تأويلي يقوم بشرح وإزالة الأقنعة وتنحيتها، فهو وصف للعلم والرغبة في الحقيقة كاسـتراتيجية متجذّرة في غريزة المحافظة والتكيف، لكن هذا خاصة في ميدان الأخلاق الدينية، (المسيحية)، والفلسفة المثالية الميتافيزقية "فأخلاق المسيحية، أخلاق الطيبوبة المجردة، أخلاق الشفقة، ستكون ثمرة الحقد الضعيف للعبيد على الأقوياء إنهم يقوّمون هكذا، بهدف توهيـن هـؤلاء وإشـعارهم بالذنـب، نيتشـه إذن يميـز أخلاقا للأقوياء، وأخلاقا للضعفاء"[(1)].

يقول في نص شهير من كتاب "**بمعزل عن الخير والشر**" عنوانه: مـا النبيـل "أثنـاء تجوالـي بيـن عديد من النظـم الأخلاقية العميقة منها والسطحية، التي سادت الأرض حتى اليوم، اهتديت إلى سمات معينة تتردد سويا بانتظام ويرتبط بعضها ببعض، إلى ان تبدّى لي في نهاية

(1) 1-Gilbert Hottois:DE LA RENAISSANCE À LA Postmodernité.E detion de bœck, paris, p227.

الأمر نوعان أساسيان، وظهر هذا التقابل الرئيسي، فثمة أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد... فالتمييز إذن بين القيم إما أن ينشأ عن نوع من السادة، الذين يجدون لذة في التمييز عن المسودين، أو تنشأ عن المسودين، عن العبيد والتابعين في مختلف الأنواع"[1].

على ضوء هذا النص نلاحظ:

- أن القيم الأخلاقية ترجع في مجموعها إلى طبيعيتين أو صنفين:أخلاق السادة وأخلاق العبيد.
- تحديدا القيم إما يصدر عن الأقوياء أو عن العبيد، هذا ما يستبعد كليا فرضية شفافية وبراءة القيم، بما معناه أنها مصنوعة، ووليدة مفعول الإختلاف.

وبما أن فرضية القراءة النيتشوية ترجع القيم في مجموعها إلى إرادة القوة كمنبع ومصدر، والمستبطنة خلف كل فعل وصنف، "فهناك تصورات للقيمة نابعة من حياة فياضة، مسرفة وموفورة القوة، وهناك تصورات تنبثق عن الفاقة، ومن بؤس الذين جارت عليهم الحياة، أي المرضى والمهزولين والمعذّبيين، والذين ينأون بحملهم"[2].

إن هذا التجديد في النظر إلى الأخلاق، ماهو في الحقيقة إلا الواقعة الأصلية للتاريخ كله، ذلك أن التاريخ هو تاريخ تغيّر المعاني، لتغيّر الإرادة المسيطرة، والممارسة لفعل التأويل للوجود في شكله الأخلاقي.

هذا، وتبعا للتقسيم السابق فإن النمط الأول هو نمط السادة "maîtres"، أو النبلاء الذين هم الأسبق من الناحية الزمنية، مما يعني أسبقيتهم أيضا، في وضع القيم، وتحديدسلّم التفاضل ومعايير التقويم،

(1) voir: Nietzsche: Par De Là Le Bien Et Le Mal, Op., Cit, §260. P324.

(2) اويغن فنك: فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص154

ذلـك لأن" الطبقـة النبيلـة كانـت دائمـا فـي الأصـل أو البدء طبقة من البرابرة، وعلوها لا يأتي من تفوقها الفيزيولوجي فقط، بل في قوتها النفسية، لقد كانوا في تركيبهم الإنساني الأكثر كمالا"[1].

ثـم يطـرح نيتشـه رؤيتـه لأصل الحضارة والأخـلاق، وهي رؤية لها قيمة تفسـيرية كبيرة في تحديد طبائع السـادة، وأسـلوب تقويمهم، فبيّـن أن الحضـارات الكبـرى قـد نشـأت، حينمـا ظهـرت طائفـة مـن الأرستقراطيين الممتازين، على شكل حيوانات مفترسة شقراء "جماعة ذات طبائـع مـا تـزال طبيعيـة، برابرة بالمعنـى الرهيب للكلمة، جماعة من الضّواري لها قوة الإرادة، وأطماع تسلط لم تمحى بعد، انقضت على أعراق أضعف، أكثر تهذيبا ومسالمة...أو على حضارات متصدعة عتيقة كانت على وشـك الموت"[2]، وعلى أرض هذه الطباع الفطرية نشـأت الحضارات اليونانية والرومانية، والجرمانية، وهي الحضارات التي يمجدها نيتشه، ويهدف إلى بعث الحياة في قيمها من جديد.

هـذا، وإذا مـرت هـذه الطائفـة، بشـعب مـن الشـعوب أخضعته، وفرضت عليه سـلطتها واحتقرته، وباعدت مابينهاوبينه، "مكوّنة طبقة خاصة متمايزة من الطبقة المسودة والرعية واخترعت لنفسها شرعة من القيم الأخلاقية تؤكد بها سيادتها، واستمرار سطوتهاو سيطرتها"[3].

ثـم لا ينبغـي فهـم هـذا التمايـز بيـن الطبقـات، كنمـوذج جامد، أو صـورة ثابتـة بطباعهـا الأولـى، بـل هي تسـعى لكي تضمن لنفسـها الإستمرارية، والشّرعية، والسطوة، بالحفاظ دائما على قوتها الجسمية والصحيـة، فأحـكام الأرسـتقراطية المحاربـة، تنبنـي على بنية جسـمية قوية، وعلى صحة فائضة، دون أن ننسـى الشـروط الضرورية لحفظ

(1) voir: Nietzsche: Par De Là Le Bien Et Le Mal, OP, CIT, §257, p324.

(2) Ibid.

(3) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص173.

هذا الينبوع المتوقد وهذه القوة المتدفقة "الحرب، المغامرة، الصيد، الرقص، الألعاب، والتمارين الرياضية، وعموما كل ما يتطلب نشاطا قويا، وحرا ومرحا"[1].

وتحت تأثير تكوينه الفيلولوجي، يبحث نيتشه في الإشتقاق اللغوي بين الكلمات عن ما يبرر هذا التفسير، لأن اللغة كانت دائما هي المفتاح الذي نحل به أقفال الاستعمال الميتا تاريخي والدلالي للأخلاق، فهو يدعم موقفه على افتراض أنه باستطاعته "تفسير الكلمة اللاتينية "صالح أو طيب" (BONUS)، بكلمة المحارب...و بهذا يكون الصالح الطيّب هو رجل المبارزة، رجل المنازلة (DWO)، هو المحارب...وكلمة صالح أو طيّب (GUT)، الألمانية نفسها، ألا تعني الرجل الرباني الذي استخلصته العناية الإلهية"[2].

إن هذا الاستعمال القديم لهذه الكلمة، يصير فيما بعد هو "شعارا أو أمارة على جمع شمل النبلاء، فكلمة نبيل، كانت تؤخذ مقابل الإنسان العامي الكاذب، مثلما يتصوره ثيوغنيس ويصوره"[3]، وما يلبث هذا الإمتياز، والإستعلاء بمعناه السياسي، حتى يصير هو نفسه استعلاء بالمعنى الروحي.

ثم تبرز مفردات جديدة لإقامة الفارق، والمسافة، بين كلمات طاهر ومدنّس، التي استعملت في الأصل من قبل المحارب، وذلك للتمييز بين الطبقات، لكن هذا التوافق بين نظام التقدير الأرستقراطي، وأسلوب الكهنوت، لا يدوم طويلا، فيقوم التحاسد بينهما، والاختلاف، ويصبح الثاني مضادا للأول، حيث يتعذر عليهما التفاهم، لتنافر تقديراتهما.

(1) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، الفقرة 7، ص26.

(2) المصدر السابق: الفقرة 5، ص24.

(3) المصدر السابق: الفقرة5، ص23.

والسـبب في هذا الاختلاف هو "أن أحكام قيمة الأرسـتقراطية المحاربـة، مبنيـة علـى بنية جسـمانية قويـة، وعلى صحة ريّانة...و كل ما يتطلب نشاطا قويا، وحرا، ومرحا، في حين أن شكل التقييم، لدى الطبقة الكهنوتية العليا، ينبني على شـروط أوّلية أخرى، فالحرب في نظرها كارثة، والعجز ينمي فيهم حقدا فضيعا، وكئيبا"[1].

وباستقراء الأشواط التاريخية، يخلص نيتشه إلى أن كبار الحاقدين على النبل والتميّز كانوا دائما قساوسة.

والنتيجة التي ينتهي إليها التأويل اللغوي الفيلولوجي، للتصورات والمفاهيم الأخلاقية،

هـو أن التسـعيرة الأخلاقيـة، أو الأسـماء لا تطلـق علـى الأفعال أوّلا، بـل علـى العكـس مـن ذلـك تماما، فهي تطلق على البشـر أولا، وفيما بعد على سبيل الاشتقاق على الأفعال.

هـذا مـا يفصـح عنـه نيتشـه في معـرض تحليله لأخلاق السـادة والعبيـد، قائـلا "إن الجنـس النبيـل مـن البشـر، له يقين في نفسـه، بأنّه معيّنا للقيمة، ولا حاجة إلى من يستحسنه، وهو يقرر:ما يضربي، مضر في ذاته، ويعيّن أنه هو من يضفي أولا، وأخيرا مجدا على الأشـياء، إنه مبدع القيم، وهو يمجد ما يدركه في ذاته"[2]

فالنبـلاء إذن ومـن ثمـة وصفهـم النبيل، على ضوء هذا التحليل، ليسوا قيما، انطلاقا منها نثمّن الأفعال والظواهر، بل هم أنفسهم مبادئ التقييم، وأيّ تحول في دلالة ومعنى القيم نحو الأفعال إلا مؤشر على تحريف وقع في الأسماء، من قبل إرادة أو جنس مختلف.

إن هـذا النمـط مـن أخـلاق النبـلاء، ليـس شـيئا سـوى الشـعور

(1) المصدر السابق: الفقرة 6، ص26.
(2) Nietzsche: Par De Là Le Bien Et Le Mal; OP, CIT, §260, P324.

بالامتلاء، والتمجيد للذات، فهي أخلاق الأقوياء، التي لا تعبأ بالمفاهيم الأخلاقية، كالخير والشر مثلا، ولا تتساءل أن يكون الفعل طيبا أو غير ذلك، "وإنما يكون مقياس أخلاقية الفعل هو أن يعبر عن روح القوة التي يستشعرها المرء في ذاته، وأن يلائم تلك النفوس الزاخرة، التي تشعر بأنها مانحة القيم وخالقتها، فإذا ما صدرعنها الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه، أو ضغط، وإنما يصدر عن إحساس قوي بالوفرة والامتلاء، والقوة الفياضة الباذلة"[1].

فهي بالإضافة إلى ذلك، كيان معنوي ملتف حول ذاته، نصّب نفسه مرجعية أخلاقه بمرتبته وذوقه الأخلاقي الرفيع، ويستخدم نيتشه، مجاز "الرومان "و "اليونان"، للإحالة إلى النماذج التطبيقية لهذا التراتب الأخلاقي في التاريخ.و الممتلئ صحة وجمالا.

نحن إذن أمام نبع دافق، وفيّاض من التقييمات، يكون هو نفسه محدد الدّرجات وواضع المراتب، ولعل المتصفح للخطاب النيتشوي في تمجيده لأخلاق الإنسان النبيل، فإنه يستجمع جملة من الصّفات الملازمة لهذا الصنف البشري، والتي يمكن إجمالها في:

- "أنها الأخلاق الأصلية، وهي مرتبطة بعمق بالإثبات الحيوي والمبدع، هذه هي الصفة الغالبة"[2].
- أنها تمجد الفردانية وتطمح إلى الغزو.
- لا "تقبل بالقيم الثابتة، ولا بالواجبات، فالإنسان القوي يبتكر قيمه، إنه يحدد واجباته، يقرر مصيره بنفسه، يخلق الجديد ويهدم القديم الفاسد"[3].
- أنها مرتبطة بإرادة القوة، مسيطرة، ومجسدة لكل ما يعتبر مستحيلا،

(1) فؤاد زكريا: مرجع سابق، ص93.
(2) Gelber Hottois: De La Renaissance A La Postmodernité, Op. Cit. p227.
(3) Ibid.

ولا تعترف به.

أما عن علاقتها - أي أخلاق النبلاء - بمن هم في نفس المرتبة فهـي الاحتـرام، والعدالـة، لأن مـا جمعتهما هي غريزة، "إرادة القوة"، فالتعادل بينهم هو أقدم وأبسط قانون أخلاقي، يخص العدالة، "العدالة فـي درجتهـا الأولـى هـذه، هي الإرادة الحسـنة، التـي يبديها أصحاب القـوة المتسـاوية فـي أن يتصالحـوا ويعيـدوا الوفـاق، مـرّة أخرى عن طريـق صـك التراضـي، أمـا الأقـل قوة فكانوا يرغمون على قبول هذه التسوية، فيما بينهم"[1].

فهذا النمط من التراتب الأصيل، والأرستقراطي، محب للتميّز، يشـمئز من الضعف والضّعة والمداهنة، ولما كانت هذه الطبقة تؤمن بمبـدأ خيـر الأقليـة، فإنهـا تعمل على المحافظة علـى النّقاء والصّفاء، وتعنى بالتربية، حتى تضمن لنفسها استمرار السيادة والتميّز.

إنـه التراتـب الفطـري والأصيـل، الـذي لا يلتقي بالثلة الوضيعة، إلا ليثبت اختلافه عنها ويستمتع بهذا الإختلاف.

وفي علاقاتهم بالأسلاف، أوالآباء الأوائل فتتخذ شكلا طقوسيا، شـبيها بالشـعائر الدينية، فهم يوقرونهم ويقدمون القرابين لأرواحهم، وذلـك تسـديدا لديـن الوجـود والنبـل، ولا يلبـث هـؤلاء الأجـداد أن يصبحـوا الآلهـة التـي تتعبدهـا أعضـاء هـذه الطبقة، وما يقدسـه عضو الطبقة الأرستقراطية هو صفاتهم النبيلة، التي في نفس الوقت صفاته أيضا.

وبخصوص العلاقة بين النبلاء والعبيد فإنها تتخذ شكل الازدراء والسـخرية والعبوديـة فالأرسـتقراطي مـن حيـث المبـدأ، يـزدري هذه المنطقـة التـي لا يعرفهـا، بـل إنـه يتعالـى علـى معرفتهـا، لأنها منطقة

(1) نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الفقرة9، ص93.

الطبقة الدنيا، أو الإنسان العادي، الذي يفتقر إلى ما يتصف به هو من نبل وقوة زاخرة وصحة.

ولأن التاريخ يثبت بأن الارتقاء بالإنسان لم يكن من صنع وإبداع هؤلاء، أي العبيد، بل الحقيقة هي أنهم هم المسممون للإنسان بقيم الحقد والنفي والإرتكاس.هذا ما قصده نيتشه حينما صرّح قائلا "كل رفعة للنمط الإنساني كان وإلى حد الآن من إبداع مجتمع ارستقراطي، وهو مجتمع يعتقد بسلم طويل في التراتب، وفي الاختلافات القيمية بين إنسان وإنسان"[1].

هكذا إذن تقارب القراءة النيتشوية أخلاق النبلاء، أو ثقافة التراتب وتمجيد الذات، عبر ثلاثة رؤى:

- رؤية سوسيوتاريخية: يكون النبيل هو الأرستقراطي الممتاز، صاحب المكانة والأخلاق القوية داخل جسد اجتماعي متعدد.
- رؤية نفسية:جوهر الإرادة بالنسبة للإنسان النبيل هو الإثبات، وهي إرادة زاخرة بالقوة النفسية، المبدعة للقيم، والممجدة للحياة والأرض.
- رؤية فيزيولوجية:حيث تكون قيم النبلاء دليلا على غنى الحياة، والصحة، وتوهّج الغرائز المحفزة على الإبداع، والقوة الأصيلة.

إن هذه الشبكة المفهومية التي يقرأ بها نيتشه تاريخ الأخلاق، لتخليصه من غريزة الحقد المسمومة، والاتجاه بالنموذج المفقود نحو المستقبل، هي نفسها مهمة فيلسوف المستقبل التي تقتضي منه أن يحل مشكلة التقييم، ويحدد تراتبية القيم.

---

voie: Nietzsche: Par De Là Le Bien Et Le Mal, Op, CIT, §257, P319. (1)

4- أخلاق العبيد:
أو تراتب الحقد وتشويه الأصل:

إذا كانت صفة النموذج الأرستقراطي تشير إلى خصائص منها:

الرغبة في التميز، والاستمتاع بالاختلاف، وتقدير من هم في المرتبة، وازدراء الثلة الوضعية، فهل هذه الأخيرة أي "طبقة العبيد" ترضى بأسلوب حياتها وتبقي الواقع كما هو يعيد إنتاج نفسه دائما، أم أنها تتجه للبحث عن دروب بديلة، تثبت بها قوتها، وتعارض نظام التقدير القائم؟

قبل تحليل السؤال يجدر بنا أولا التعرف على المنهج الذي سيستخدمه نيتشه في تحليله لقيم العبيد، فهو يوظف المنهج النفسي، ويلاحظ أن علم النفس لا يشهد عناية في ألمانيا، لذلك نجده يستعمل مرات عديدة عبارة "نحن علماء النفس "ويقول "إنه لعالم نفس لا مثيل له ذلك الذي يتكلم عبر كتاباتي، تلك هي الخلاصة التي يتوصل إليها قارئ جيد"[1].

لكن المنهج النفسي سيتجه به نيتشه إلى البحث والمغامرة في الأعماق، المكان الذي يكون مصنعا للقيم، والنوازع والدوافع المستبطنة خلفها، وأول ما تدركه الملاحظة النفسية هو أن القوى الفاعلة "أخلاق النبلاء" لا تحتاج في إثبات ذاتها إلى نفي غيرها، لأنها تشتق قيمها من شعورها بالتميز.

(1) Nietzsche: Ecce homo, pourquoi, j'écris de si bon livre, union général d'édition, paris, p71.

بـل إن تسـليط الضـوء علـى نمـوذج القـوى الارتكاسـية أو رادة الفعل، يكشـف أنها تسـتنبت قيمها انطلاقا من نفي غيرها، إنها القيم التي يسـميها نيتشـه قيم الحقد، فما دلالة الحقد عنده؟ وكيف يشـوه تراتب القيم الأصيل؟.

يقـول نيتشـه: "تبـدأ ثـورة العبيد في الأخـلاق حين يصير الحقد نفسـه خلاقـا وينتـج قيمـا، حقـد هـؤلاء الذين يحـرم عليهم رد الفعل الحقيقـي وهـو الفعـل"[1]، بهـذا المعنى نفهم بأن النموذج الفاعل ليس نموذجا ينطوي حصرا على قوى فاعلة، إنه كما بين دولوز Deleuze يعبر عن العلاقة الطبيعية بين رد فعل يؤخر الفعل، وفعل يسرّع الفعل، فالـذي يؤخـر الفعـل لايفعـل بـردود الفعـل، أي أنه يتهرب منها، على عكـس النمـوذج الفاعـل الـذي يفعـل بردود فعله ويسـتنفذ الطاقة ولا يؤجلها بل يسرعها.

لذلـك فوجـود رد الفعـل باعتبـاره ظاهـرة طبيعيـة، هو كفيل بأن يحدث الحقد، فقط تتوقف النتيجة على آلية التعامل مع ردود الفعل، هذا ما عناه نيتشـه بقوله عن العبيد "يحرم عليهم رد الفعل الحقيقي وهـو الفعـل"، "فـإذا كان النمـوذج الفاعل يشـمل القوى الإرتكاسـية، لكن في وضع تتحدد فيه بمقدرة أو قدرة أن تكون مفعولا بها، فإن نموذج القوى الإرتكاسـية معها يكف رد الفعل أن يكون مفعولا به، ليصبح شيئا محسوسا به"[2].

انطلاقـا مـن هـذا فنيتشـه يمـز علـى غـرار فرويـد Freud، داخل الجهـاز النفسـي للإنسـان بيـن منظومتيـن: "الوعـي واللاوعي، تتحدد ذاكرة اللاوعي بذاكرة الآثار الدائمة، وهي منظومة تهيمن عليها ذاكرة

(1) نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مصدر سابق، الفقرة 10، ص29.

(2) دولوز: نيشه والفلسفة، مرجع سابق، ص143.

الأثـر، التـي تقـوم باجتـرار الآثار المنتقاة، وإلـى جانب هذه المنظومة توجـد منظومـة أخـرى للقـوى، يكـف فيها رد الفعل أن يكون رد فعل على الآثار، بل على الإثارة الراهنة، وصور الأشياء المباشرة، والفصل بين المنظومتين ضروري، فلا يسـمح لذاكرة الآثار أن تكتسـح سـاحة الوعي، أي أن يكتسح اللاوعي الوعي"[1].

ولترسـيم هـذه المسـافة ينبغـي أن تسـند إلـى الوعـي قوة أخرى فعّالة هي ملكة النسـيان، ولقد كان خطأ علم النفس الكلاسـيكي أنه لم يكتشف الطابع الفاعل والإيجابي للنسيان، "فليس النسيان قوة سلبية فقط مثلما تعتقد العقول السـطحية، بل هو قوة حيوية، وملكة الكبح بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة"[2].

والكبح الذي يعنيه نيتشه هنا هو الحؤول دون اختلاط منظومتي الجهاز الإرتكاسي للإنسـان: الوعي واللاوعي، وكل ضعف يصيب ملكة النسـيان ينتج عنه الإثارة داخل اللاوعي، مما يجعل رد الفعل علـى الآثـار يكتسـح الوعـي، ويكـف رد الفعل علـى الإثارة أن يكون مفعولا به، من ثم لا تعود القوى الفاعلة قادرة على الفعل، فتعجز عن ممارسـة نشـاطها ويجري فصلها عما نسـتطيعه، النتيجة هي أن القوى الإرتكاسـية تتغلب على القوى الفاعلة ويحل رد الفعل على الفعل، ويتغلـب عليـه، وهـذا هـو معنى الحقد، إنه رد الفعل يصير محسوسـا به ويكف في الوقت ذاته أن يكون مفعولا به.

إذن هنـاك ارتبـاط قـوي بيـن ذاكـرة الأثـر والـروح الانتقامية، التي يستعمل نيتشه مجاز "العناكب"، لنعتها بأنها مستودع لعواطف الانتقام.

لذلك فالحقد يشير إلى مسـارات الانتقام التي تقطع أشـواطها

(1) أنظر: المرجع السابق ص 144-145.

(2) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، المبحث الثاني فقرة1، ص49.

القوى الإرتكاسية للحط من قيمة كل ما تحرم منه، لتتحول بفعل عوامل تاريخية إلى الانتقام من الحياة ذاتها، فهؤلاء الذين لا يجدون ما يعوضون به تلك الإساءات المتكررة بحقهم، "إلا الانتقام الذي يتم في خيالهم، فإذا كانت الأخلاق الارستقراطية تولد من إثباتها الظافر لذاتها، أما أخلاق العبد فترفض ما ليس منها، وما ليس بذاتها، وهذا الرفض هو فعل الخلق لدينا"[1].

وهنا نسجل عدة نقاط أساسية، تتجلى على ضوء نمو الحقد في مرحلته الجنينية الأولى:

- أن ذاكرة الآثار هي الوعاء الذي يمتص ردود الفعل نتيجة للإساءات السابقة، أين كانت القوى الفاعلة تجد كل شيء مباحا ضدهم، لكن ردود الفعل لا تسرع ولا تكون مفعولا بها.
- ينمو الحقد نتيجة اكتساح ذاكرة الآثار، وتسميم الوعي وتعطيل ملكة النسيان، بما هي ملكة تلطيف وتنظيف، أمام هذه النتيجة يحدث قلب للنظرية التقويمية، فتصير قيم الإثبات والفعل تظهر بالمقلوب في عين الروح الانتقامية.
- إن أخلاق العبيد لا تنتج قيما من ذاتها وبصورة أولية، فهي تحتاج لكي تولد إلى عالم معاد لها وخارجي، تلزمها كما شرح ذلك نيتشه، وبلغة الفيزيولوجيا إلى محفزات خارجية لكي تقوم بالفعل، أي أن فعلنا هو بالأساس رد فعل، ومثلما بيّن دولوز فإن للحقد سمات ثلاثة تنتج من ذلك:
    - **العجز عن الإعجاب والاحترام والحب.**
    - **السلبية.**
    - **عزو الأخطاء، توزيع المسؤوليات، الاتهام الدائم.**

(1) نيتشه: **جينالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، فقرة 10، ص 29.

أ) العجز عن الإعجاب والاحترام والحب: من سمات الحقودين أنهم يضمرون الكراهية لكل ما يشعر الناس بأنه مدعاة للمحبة والإعجاب، وتصغير كل شيء، وهو أيضا متشائم، يبصر الفخاخ مزروعة في كل مكان، وما يدهش في إنسان الحقد خبثه، ونية الإيذاء لديه، وقدرته الكبيرة على بخس القيم، إنه بعبارة واحدة قيم النبلاء منظور إليها بالمقلوب.

ب) السلبية: إذا كان الأرستقراطي النبيل ليس في حاجة إلى اصطناع سعادته بالمقارنة مع أعدائه، أو إلى إقناع نفسه بذلك عن طريق الكذب، ولم يكن أيضا يفرق بين العمل والسعادة، فهو موفور القوة ونشيط بالضرورة، فالسعادة والعمل بالنسبة إليه شيء واحد، فإن إنسان الحقد الرازح تحت وطأة مشاعره العدوانية والسامة، "تتخذ السعادة لديه شكل المخدر أو التليين، أو الراحة، أو الهدوء، أو فتور العقل والجسم، باختصار: تتخذ شكلها السلبي."[1]. من ناحية أخرى ما يريده إنسان الحقد هو أن يحب ويغذى، ويروي عطشه، ويداعب وينوم وهو العاجز المصاب بعسر الهضم، لذلك فهو يبدي قابلية كبيرة للتأثير ويقدّر كل شيء تبعا للفائدة والربح والمكسب، "لأن هذه الصفات هي الأنفع وتكاد تكون الوسائل الوحيدة لجعل ثقل الوجوه محتملا، إن أخلاق العبيد هي أخلاق منفعة"[2].

بالإضافة إلى هذا كله فمقولاتها الأخلاقية في فعل التقييم هي الخير والشر، الطيّب والخبيث، لكنها في الحقيقة تضمر غرائزها التي لا ترتوي، بما معناه التناقض بين المبادئ والدوافع.

---

(1) نيتشه: المصدر السابق، الفقرة 10، ص 31.

(2) Nietzsche: Par de la le Bien et le mal, op., cet§ 260, p 328.

ج) عزو الأخطاء، توزيع المسؤوليات، الاتهام الدائم:

إنسان الحقد يحمل الآخرين مسؤولية الخطأ، كونهم لم يحبوه أو لم يحب هو وهاته السمة تحل محل العدوانية، فما إن يخذل الحقد توقعات الإنسان حتى يفجر اتهامات قاسية، فإنسان الحقد لا يشعر بأنه طيب إلا إذا شعر أن الآخرين خبثاء فصيغته الأساسية هي: أنت خبيث، إذا أنا طيب، وهي صيغة تلخص كل ما هو جوهري في الحقد، بكل سماته، السابقة وتدرجه في إطار النموذج الإرتكاسي، إنها تحتاج لكي تنمو إلى محفزات خارجية، كي تثبت ذاتها وتنفي الآخر.

إن هذه الصفات التي تميز قيم الحقد، ستفضي إلى تحريف من نوع آخر، إنه التحريف الذي يكون على صعيد اللغة، أين تتغير دلالة الرمز أو معناه، ففي منطق الارستقراطي تسود مفردات "صالح أو طيب" التي يستخرجها هو استباقا من أناه، بينما يلصق "لفظة الخبيث" بصورة متأخرة على إنسان العامة، لكن هذه الدلالات تخون أصولها الأرستقراطية نتيجة مفعول مفردات أخرى، لأنها ليست معاني مجردة، وفريدة، ستحل محلها مفردات أخرى وذات معاني مغايرة، بل ومتناقضة، هي التضاد بين لفظ خيّر وشرّير.

ويتساءل نيتشه عن معنى كلمة شرير من جهة نظر أخلاق الحقد التي حرفت الدلالات الأصلية لهذا الرمز، "هذا الشرير هو الصالح "الطيب" في الأخلاق الأخرى، إنه الأرستقراطي القوي المهيمن، لكن مصبوغا بالسواد، مرئيا بالمقلوب من طرف نظرة الحقد المسمومة... فمن لم يعرف هؤلاء الصالحين – الطيبين – إلا كأعداء فهو لم يعرف إلا أعداء أشرارا"[1].

(1) نيتشه: **جينالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، فقرة 10، ص 32.

إنها مرحلة يكف فيها رد الفعل على أن يظل مستبطنا في الداخل، يصير مولّدا للقيم، قيم النفي والإرتكاس، ويفضي هذا الانتصار إلى صيرورة للقوى، ينتصر فيها العبيد دون أن يكونوا هم فاعلين، تحت الإيمان بأوهام تروّض بها القوى الإرتكاسية، وتفصل عما تستطيعه هذه الأوهام هي:

- وهم السببية: حيث يتم تشطير القوى لكنها في حقيقتها لا تنفصل عن مظاهرها، عن طريق جعل مظهر القوة أو تجلياتها معلولا يسند من الخارج إلى القوة، وكأنها علة منفصلة يقول نيتشه: "وكما العامة يفرقون بين الصاعقة وبريقها، فيعتبرون البرق فعلا مستقلا وتمظهر لفاعل اسمه الصاعقة، كذلك الأخلاق الشعبية تفرق بين القوة ومعلولاتها، كما لو أن وراء الرجل القوي موضوعا محايدا يكون حرا في إظهار القوة أو عدم إظهارها... ليس هناك كائن وراء الفعل.. وراء المعلول والصيرورة فوهم الفاعل شيء مضاف للفعل، أما الفعل فهو كل شيء"[1].
- وما هذه التقنية الواهمة إلا أداة تلجأ إليها الأهواء المكتومة والمتعطشة للانتقام، والحقد وتوظفها لصالحها، لكي تعزز لديها الاعتقاد الوهمي، بأنه من الجائز للقوي أن يصير ضعيفا، وللكاسر أن يتحول إلى حمل، بهذا يمنح الضعفاء لأنفسهم حق محاسبة القوي عندما يعمدون تحت وطأة العجز الحقود إلى القول: "لنكن عكس الأشرار، أي الصالحين - طيبين - والصالح - الطيب - هو الذي لا يتعسف على أحد، ولا يؤذيه أحد ولا يهاجمه ولا يقتص منه"[2]

(1) المصدر السابق: الفقرة13، ص36.
(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

- **وهـم الجوهـر**: إن تشـطير القـوة الـذي يتوهمـه العبيد يمضي إلى مـكان آخـر، حيـث يتـم إسـقاط هـذه القوة في شـكل ذات تكون مملكة الحرية والتعسف، نيتشه يفضح هذه اللعبة اللغوية، أو ذلك الوهم النحوي بأشكاله المتعددة، أنا فيخته، مطلق شلنغ، جوهر ديكارت الشيء في ذاته لدى كانط.

هذه الأوهام المستبطنة خلف غريزة الحقد العدوانية والانتقامية، تـروم إلـى حرمـان القـوى الفاعلة من شـروط نشـاطها، وبفصلها عما تستطيعه، وكل قوة يكون هكذا حالها، أي تفصل عما تستطيعه تصير إلـى غيـر مـا هـي عليـه في الأصل، بما معناه تنقلب ضد ذاتها وتعمل ضد الجسد.

إنـه التحـول الـذي حصـل يـوم وجدت هذه الغرائز نفسـها مقيدة بحصون المجتمع والسـلم ويشـبهها نيتشـه بالحيوانات المائية المرغمة على التكيف مع الحياة البرية أو الهلاك." لقد شعرت بعجزها عن القيام بأبسط الوظائف في هذا العالم الجديد المجهول، إذ لم يعد لها مرشدوها السابقون، أي تلك الغرائز الضابطة التي لا تخطئ لاشعوريا"[1].

مما يعني أن الحصون الضخمة التي شـيّدها النّظام الاجتماعي لحمايـة نفسـه مـن غرائـز الحرية القديمـة، قد أفلحت، ولم تجد تلك القوى من وسيلة لتفريغ غرائزها الحيوية نحو الخارج إلا البحث عن تلبية جديدة وخفية، فلم يعد لها من سبيل سوى الانقلاب ضد ذاتها "ذلك أن كل الغرائز التي لا تتحرر إلى الخارج، أي التي لا يتم تلبيتها، تعود إلى الداخل، وهذا ما أسميه – يقول نيتشه – استبطان الإنسان(*)، بهذه الطريقة ينمو فيما سنطلق عليه لاحقا اسم النفس"[2].

(1) المصدر السابق: المبحث، فقرة 16، ص72.

(*) أو فعل الإستدخال. Intériorisation

(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

إن الفكرة المركزية التي يحتويها هذا النص هي أن نيتشه يؤمن بتاريخية البعد النفسي للإنسان، مما يجعله في دائرة سجاليه مع لغة الثنائية التي رسختها الفلسفات خاصة المثالية منها، بين النفس والجسد، "لأن هذا العالم الداخلي كان يشغل حيزا ضئيلا، لأنه لم يكن يكبت فيه الإنسان غرائزه ولما أعيقت تلبياتها كبر هذا العالم وتضخم بشكل كبير"(1).

ويؤكد نيتشه أن العقاب هو في طليعة الوسائل التي شغّلها النظام الاجتماعي ضد غرائز الإنسان المتوحش، "وهكذا انقلبت غرائز العداوة والقسوة ولذة الاضطهاد ضد مالكها، وهذا هو أصل الشعور بالذنب"(2).

إنه قطيعة الإنسان مع ماضيه الحيواني، كقفرة وسقطه في نفس الوقت، كإكراه أيضا، وهو من منظور آخر شوط تقطعه القوى الارتكاسية بحقدها على الغرائز القديمة لتنجز الانتقام فعليا، لأن القوى الفاعلة حينما تفصل عما تستطيعه تنقلب ضد ذاتها فتولد الألم عوضا من الاستمتاع بالذات، فإذا كان إنسان الحقد يقول هذا ذنبك، فإن الشعور بالذنب يقول هذا ذنبي، إنه توليد الألم من قبل سيد لم يعد سيدا، وعندما ينتصر الحقد ويستبطن القوى الفاعلة الشعور بالذنب، يصبح العدم موضوع إرادة، هذا ما يصطلح نيتشه على تسميته بـ: المثل الأعلى الزهدي، الذي تتجلى أعراضه في بغض ما هو حيواني، بل ما هو مادي، والخوف من الحواس، ومن العقل نفسه أو خشية السعادة والجمال، والرغبة في الهروب من الظاهر، من التغير، والصيرورة والموت والمجهود ومن الرغبة نفسها.

(1) المصدر السابق: في المكان نفسه.
(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

إن نيتشه يبصر في الحياة الزهدية حقدا لا مثيل له، حقد غريزة غير راضية، حقد إرادة وشهوة نحو التسلط، ليس على شيء معين، بل على الحياة نفسـها في مظاهرها القوية، إرادة تهدف إلى عزل الحياة عن مصادر القوة.

هـذا، ويمثـل النمـوذج الكهنوتي بشـكليه اليهودي والمسـيحي، الفاعـل الأكبـر الـذي قـاد هـذه المسـيرة ولا يـزال يقودهـا حتـى فـي المجـالات التـي تبـدو محايـدة ومجردة كالعلم مثلا "الذي تجمعه مع المثـل الزهـدي حقيقـة واحـدة، وهـي أن الحقيقـة يتعـذر انتقادها ولا يمكن تقديرها"[1].

فالكاهـن هـو الـذي يحـاول فـي ظـل هـذا النفور مـن الحياة أن يعالـج هـؤلاء المرضـى، ويقـود الإرادة نحـو وجهـة مـا فيعطي للألم معنـى ويواصـل مسيرة الانتقـام التـي هـي جوهـر الثقافـة التاريخيـة، ويسـتعمل الكاهن لتخفيف ألم الوجود وسـائل ترويضية، ضد غرائز الحياة منها:

خنق الأحاسيس الحيوية، النشاط الآلي، الفرحة الصغيرة، خاصة فرحـة محـب القريـب الانتظـام داخل الجماعة، إبطال اشـمئزاز الفرد من نفسه بواسطة رؤية الجماعة تزدهر، تصغير دائرة الغرائز الحيوية، والنظر إليها بعين الإزدراء والتحقير.

بهـذه الأسـاليب الترويضيـة أو بـكل غرائز الحقـد والانتقام، يتم تدجين الإنسـان، وإفسـاده وإفسـاد الذوق معه، ونتيجة لهذا الإضعاف الذي مارسـه النموذج الكهنوتي بشـكليه اليهودي والمسـيحي، اعتبر نيتشـه أن كتـاب "جينيالوجيـا الأخـلاق" يحتـوي علـى السـيكولوجية

(1) المصدر السابق: المبحث الثالث، الفقرة 28، ص.142.

الأولى للكاهن"[1].

هذا، ولقد نشأ بين هاتين القيمتين المتعارضتين، صراعا في التاريخ، يستخدم نيتشه مجازي روما ضد يهودا، يهودا ضد روما كبدايات أولى لهذا التعارض.

فاليهود هم برأيه أول من تجاسر على قلب معادلة القيم الارستقراطية، ومعهم بدأت انتفاضة العبيد في الأخلاق، لقد تجرؤوا على تحويل القيم (صالح = نبيل = قوي= جميل = سعيد = محبوب من الآلهة) وأكدوا ما يلي "البؤساء والفقراء والعاجزون وأفراد الطبقة الدنيا هم وحدهم الصالحون، المعانون والمحتاجون والمرضى"[2]. والدميمون هم وحدهم من سيباركهم الرب، وهم وحدهم من سيكونون سعداء، فهذا التقدير العالي الذي وضعه اليهود على مثل هذه القيم المضادة للحياة يمثل انتصار للعبيد وأخلاق الضعفاء.

إنه انقلاب القيم، وتراجع العصر الذهبي للقيم الذي يجد نيتشه نموذجه المثالي في دنيا الرومان، لقد أفلت التقويمات الأرستقراطية الرومانية التي كانت تبصر في الإنسان اليهودي شيئا مضادا للطبيعة، وهو مسخ يقف نقيضا لها، فاليهودي إنسان في تركيبته الأصلية حاقد على الجنس البشري كله، هكذا ينظر الأرستقراطي الروماني إلى اليهود.

ورغم كون التقييم اليهودي هو الذي انتصر في نهاية المطاف، إلا أنه لا تزال هناك أماكن وأزمنة يستمر فيها الصراع بين مجازي القيمتين المتعارضتين "روما ضد يهودا، يهودا ضد روما أو بين نموذج النبلاء الأقوياء، وبين اليهود أو نموذج العبيد الضعفاء.

(1) Nietzsche: Ecce homo, Généalogie de la morale, Op. Cit, p127.

(2) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، الفقرة، 7، ص26.

وبطبيعة الحال، فإن الرسالة التي ينسبها نيتشه إلى اليهود "ألقاها المسيح أيضا في الموعظة على الجبل، والمسيحية هي الهدف الحقيقي لغضب نيتشه، فهو يزعم أن اكبر احتيال (بعد كسب ثقة الضحية)، في التاريخ حدث حينما أصبح بؤساء الأرض قادرين على قلب المناضد، ومرروا صفاتهم الملموسة، التواضع الفقر، الوداعة، المعاناة، باعتبارها قيم ايجابية على نحو شامل"[1].

ومع ذلك فقد انبعثت قيم الحياة في روما مرة أخرى خلال عصر النهضة، وتميزت بيقظة دافعة ومقلقة، لكن ما لبثت أن انتصرت عليها قيم العبيد مرة أخرى، وذلك تحت شعار حركة الإصلاح الديني العامية في جوهرها، والمستبطنة لقيم الحقد.

ثم إن نيتشه يبصر أيضا انتصارا للنسل القيمي اليهودي، وهونصرا حاسما وجذريا، يظهر هذا خلال الثورة الفرنسية وتزامنا معها، هذه الثورة كانت قد أدت "إلى انهيار آخر النبلاء في أوربا، نبلاء القرنين السابع عشرو الثامن عشر تحت ضربات غرائز الحقد الشعبية"[2]. تلازما مع هذا الانتصار دوّت من جديد كلمات الحقد الكاذبة، التي تمجد وتؤكد على خير الأكثرية، وميزة العدد الأكبر، وإرادة الانحطاط والإذلال، لتختفي في ضوضائها مثل الأرستقراطية القديمة.

لكن، وفي ظل هذا الجو تنبلج كلمة أخرى على النقيض تماما من سابقتها، إنها كلمة خير الأقلية أو ميزة العدد القليل، يعد نابليون النموذج الذي تجسدت فيه مسألة المثال الأرستقراطي، فهو الرجل الفريد والمتأخر عن زمانه، وبسقوطه يأفل آخر نجم ومثال على نموذج الإنسان النبيل، لتحل بعده قيم الغوغاء والمرضى التي تلون أرض

(1) دفيد هوكس: الإيديولوجية، مرجع سابق، ص 128.
(2) نيتشه: **جينيالوجيا الأخلاق**، مصدر سابق، الفقرة.16، ص43.

وسماء العصر الحديث.

هكذا إذن، يتتبع نيتشه تاريخ الأفكار الأخلاقية ويحلّلها على ضوء منهج سيكولوجي عنيف، أزال به أقنعة القيم الأخلاقية المريضة التي شوّهت الأصل وقلبت التراتب.

ولقد أوقفه اكتشافه هذا إلى أن الأخلاق الغربية الحديثة تستمد أصولها من دوافع بدائية إلى التدمير والانتقام، واعتبر ذلك دليلا على نفاق المدنية الحديثة نفاقا مطبقا، لأن قاعدتها الأساسية هي الحقد الذي بدوره أورث إرادة ارتكاسية وغرائز منحطة.

أمام هذه النتائج السلبية على ثقافة الحاضر، يبحث نيتشه عن نموذج بشري جديد، مادام التاريخ قد أوصل إلينا نماذج مشوهة ومريضة.

5- مابعد الإنسان:
أو نحو فاعل بشري جديد:

إن نموذج الإنسان الحديث ارتكاسي في فعله إذن، وإرادته نافية من حيث الجوهر باعتبارها العنصر الذي تشتق منه قيمة القيم، فقيمه التي يرفعها إلى مرتبة الصدق المطلق ويمنحها مرتبة الوجود، هي نتيجة فواعلٍ تاريخية (ديانات، أخلاق، سياسة)، أصولها إرادة بدائية للتدمير والإنتقام.

إن الإنسان الحديث هو حصيلة مسار تاريخي تكويني يستبطن الحقد كتجربة أولية، تجاه القوى الفاعلة وقيمها، وما لبثت هذه الأحقاد التي تستهدف الإنتقام، أن سممت إرادة القوة الفاعلة، الحيوية والإبداعية، بفصلها عما تستطيعه، لتنقلب هذه القوى ضد ذاتها منتقمة منها، ومبدعة لعالم داخلي كانت نتيجته ولادة ملكة جديدة هي الإحساس بالذنب Mauvaise conscience، الذي كان بدوره حلقة من حلقات روح الانتقام، أين تصل في نهايتها إلى تكوين "المثل الأعلى الزهدي" Idéaux ascétique، المعبّر عن إرادة عدمية تنتقم من العالم الحسي والحياة بحد ذاتها ككل.

لقد ولدت هذه الحركة الأخلاقية من جديد المثل الأعلى الزهدي، الذي يبحث عن الحقيقي والضروري والكلي في عالم الخير، في الشيء في ذاته، فيما وراء التغيّر، يطل منه ويبخس به الأرض والحياة، هذا هو التراتب التاريخي بين القيم، إنه تراتب لم يعد يبصر فيه الإنسان سلّم القيم الأصيل إلا مقلوبا، فقد بات يتملكه روح النافي.

أمام هذا، فالتحدي الأكبر الذي يواجهه نيتشه هو القيام بتحويل جذري وكلي للقيم أملا في تأسيس تراتب جديد، وفي ولادة إنسان جديد هو الإنسان الأسمى "Surhomme"على أنقاض الإنسان الأخير dernier homme(*) والإنسان المتفوق "L'homme supérieur"(**).

فهـذا النمـوذج الجديـد الـذي يبتغـي نيتشـه تقديمه للإنسـانية لا يتحقـق مـا لـم تتحقـق مهمـة تحويل القيـم الراهنة، على هذه القيم أن تخلـي مكانهـا لقيـم الحيـاة، وفي تقدير نيتشـه أن مجـاوزة العدمية لا تتحقـق إلا بتحويـل جـذري للقيـم، تصيـر بمقتضـاه القيـم الفاعلة في المرتبة الأعلى، وتستولي على القيم التي بقيت إلى حد الآن بتوجيه قوى الإرتكاس والحقد والمثل الأعلى الزهدي.

إن هذه المهمة هي مهمة الفلاسفة المشرعين الذين يحددون أهدافا جديدة للإنسـانية، ويحولون العدمية من ثقلها السـلبي إلى العدمية في شكلها الفاعل، هذا ما سبق لنيتشه أن أعلن عنه في كتاب "جينيالوجيا الأخلاق" حينما أناط بالفيلسوف مهمة حل مشكلة التقييم، وبناء تراتب جديد للقوى، حيث يغدو الفعل هو المحدد للمعنى والقيمة، ووحدهم فلاسفة المستقبل بإمكانهم تحقيق هذا الأمر.

(*) **الإنسـان الأخير**: مجاز يسـتعمله نيتشـه الإنسان الأدعى للإزدهار بين الناس، الذي لـم يمتلـك حتـى المقاييـس الضرورية ليزدي نفسـه بوصفه إنسـان العدمية، يعترفا بالغيـاب الكلـي لأي أسـاس للقيـم التقليديـة، وأدرك موت الاله أو غياب الإكراه، لكنه لا يحاول أن يخلق قيما جديدة كما بفعل المبدع، ولا يحاول أن يفعل بذاته على غرار الإنسان المتفوق.

(**) **الإنسـان المتفـوق**: هـو نموذج الإنسـان العدمي(العدميـة الناقصة) بلغه موت الإله لكنـه لا يتوصـل للاقتنـاع بذلـك فـي قرارة ذاته، و يسـتمر في التصرف كما لو كان الإكـراه موجـودا، يسـتبدل أسـاس القيـم الإلهي بأسـاس إنسـاني لكـن التحول لم يحصـل ونقـع مجـددا علـي القيم ذاتها"- بتصرف-بيير هيير سـوفرين- زرادشـت نيتشه، مرجع سابق، ص 151-150.

وواضح إذن أن المسألة تتعلق بإعادة بناء سلم القيم، الناتج هو الآخر عن التغيير في إرادة القوة ذاتها، والانتقال من العدمية السلبية إلى العدمية الفاعلة.

هذا، وتجدر الإشارة في هذا المكان إلى مفهوم العدمية الذي يحمل عليه نيتشه معاني مختلفة فهناك:

- **العدمية النافية** fitagén emsilihiN: بخس قيمة هذا العالم باسم عالم ثاني، فقدان الحياة قيمتها.
- **العدمية السلبية** fissap emsilihiN: فقدان القيم قيمتها، يبخس قيمة العالم الثاني، وهذا العالم في آن، أي انعدام القيم بفعل موت الإله (نموذج النزعة البوذية، والنزعة التشاؤمية بما هي مطلع للعدمية) إنها عدمية الإنسان الأخير.
- **العدمية الناقصة** telpmocni emsilihiN: محاولة للفعل عبر استبدال أساس القيم الإلهي بأساس إنساني، لكن دون تغيير شيء من تلك القيم بالذات، عدمية الإنسان الأخير.
- **العدمية الفاعلة** fitca emsilihiN: إرادة أفول وتمرد، وهدم للألواح القديمة، ملازمة لإرادة بناء ألواح جديدة، هي العدمية المكتملة وغايتها الإنسان الأسمى.

وإذا ما دققنا النظر في هذه الضروب من العدمية يمكننا أن نشتق شكلا من أشكال التراتب سواء تلك التي يكون فيها التراتب انطولوجيا أم أخلاقيا، فالعدمية الأولى نبصر فيها سلّما للقيم بين عالمين، يتم بخس الأدنى الذي هو المحسوس والأرضي باسم الأعلى، سواء على الطريقة الدينية مع المسيحية واليهودية، أم على الطريقة الفلسفية الأفلاطونية المؤسسة على الإيمان بفارق الوجود.

أما العدمية الثانية فهي متأتية من كون أن الإنسان ما إن يكتشف

بـأن العالـم الحقيقـي هـو نتيجـة وهم واختراع، وكذلك أن هذا العالم ليـس مبنيـا إلا علـى حاجـات الإنسـان النّفسـية الخاصة بـه، يبرز هذا الشكل من أشكال العدمية، "الذي يقر بأن واقع الصيرورة هو الواقع الوحيد، ويمنع كل الطرق الملتوية التي تعيد الإيمان بعوالم أخرى... لكن الإنسان لا يتحمل هذا العالم الذي لم تعد له الإرادة لنفية"[1].

ويظهر العالم كما لو أنه فقد كل قيمة، لحظة انعدام كل القيم، ثم أن الملمح الجوهري للشكل الثالث من أشكال العدمية، هو وجود إرادة للفعل والبناء، لكنها إرادة لا تغادر أرض الثنائيات، وأسيرة لقيم النفي والإرتكاس، في نفس الوقت مسرفة في إنسانيتها.

فـي حيـن أن الضّـرب الأخيـر مـن ضـروب العدميـة فهو تمظهر لتحويـل القيـم، وتجـاوز كل أشـكال العدميـة التـي يطرحهـا السـلبي والناقص، واستبدالها بعدمية فاعلة تستعيد فيها الإرادة صلتها بالزمن ويسـتبدل خيـر الأخـلاق القديمـة التي تريد النقـص والزوال والرضى عن الذات والطمأنينة والتهاون، بأخلاق وقيم جديدة إرادتها الخلق، والامتـداد والنمـو، إنهـا نـداء المقـدرة الذاتيـة، مجازها هو "الإنسـان الأسمى" أو الفاعل البشري الجديد، إنه إنسان القيم الجديدة.

انطلاقـا مـن هـذا مـن يكـون هـذا الإنسـان الأسـمى؟ ومـا هـي خصاله؟

إن نيتشـه يحتـار للتبشـير بنمـوذج 'الإنسـان الأسـمى' النبـي زرادشـت(*) - لكن بمنطق يخالف تماما تعاليم زرادشـت التاريخي، هـذا التبشـير يأتـي مقرونـا بالعودة الأبديـة وإرادة القوة، وذلك للصلة الوطيدة بين هذا المثلث.

---

(1) Nietzsche: la volonté de puissance, op., cit, p47.

(*) زرادشـت: نبي فارسـي، عاش في القرن السـادس قبل الميلاد، تقوم تعاليمه على رؤية أخلاقية وميتافيزيقية، قوامها الصراع بين الخير والشر.

ويجب أن نلاحظ قبل كل شيء أن نيتشه لم يبتكر لفظ الإنسان الأسمى، ولأنه موجود قبله، "ولقد ورد اللفظ في كتابات لأحد المفكرين الساخرين اليونان وهو لوسيان Lucian (120-180 ميلادي) في حديثه عن الإنسان الأرقى Hyperanthropos، وفي الجزء الأول من فاوست لجوته(*) (1749-1832)"(1). ونيتشه كفيلولوجي قد قرأ لوسيان، لكنه أعطى للمصطلح معنى جديدا.

وفي كتاب 'هكذا تكلم زرادشت' يعلن زرادشت الذي هو قناع نيتشه، خطبته الأولى التي تبدأ بالكلمات التالية: "جئت لأعلمكم كيف يكون الإنسان الراقي، فالإنسان شيء يجب تجاوزه، فماذا فعلتم لتحقيق ذلك"(2)، فالخطاب المركزي هو وجوب تخطي الإنسان، الإنسان الحديث الذي روّضته الكنيسة، وجعلته مسالما، رحيما، شفوقا، ينشد الغيرية ويسعى بكل الوسائل لاجتثاث كل ما يبعث في الحياة القوة والجمال والامتداد.

لذلك فنيتشه ينعت ما يسميه بالأخلاق الملقّنة الممجدة المنصوح بها إلى هذا اليوم، "بأنها تسير على العكس تماما ضد غرائز الحياة"(3)، فهي الأخلاق المضادة للطبيعة.

وأمام هذه الصورة السلبية للإنسان يراهن نيتشه على وسائل ومقولات تتجاوز تلك التي وظفت في التاريخ، أي غرائز الحقد والانتقام ومعايير التقييم الخير والشر، ليوظّف وسائل جديدة،

(*) يوهان فولفغانغ غوته: 1749-1832-أديب وشاعر ألماني مشهور من مؤلفاته مسرحية فاوست.

(1) لورانس جين كيتي شين: نيتشه، ترجمة عبد الفتاح إمام عبد الفتاح، المشروع القومي للترجمة رقم 397، القاهرة، ط2002/ 1، ص82.

(2) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، الاستهلال، مصدر سابق، ص13.

(3) Nietzsche: Le crépuscules des idoles; la morale en tant que manifestation contre nature, Op, Cit.§4, p141.

مقولات بديلة، بغرض التشريع لقيم جديدة، يمثل نموذجها "الإنسان الأسمى".

وما تقتضيه مهمة الفيلسوف واضحة، "أن يتموضع بمعزل عن الخير والشر، وأن يكون فوق وهم الحكم الأخلاقي"[1]، والتموضع بمعزل عن الخير والشر لا يعني الانفلات من كل تميز وسلّم للأخلاق، بل قلب لعالم مقلوب، تهيمن عليه قيم الانحطاط ونفي الحياة.

فهذه القيم المريضة المدسوسة في نموذج الإنسان الحديث، يدعو زرادشت إلى تخطيها نحو الإنسان الأسمى"Surhomme"، مع ما تحمله لفظة السمو من تجاوز للذات، وعلاء عليها وعلى كل ما يمجد قيمها، ويؤكد نيتشه عقب التبشير بتعاليمه حول الإنسان الأسمى كمنعطف نوعي جديد، أن هذا الإنسان ينتمي إلى عالم الأرض، فمنها اشتقت قيمه الحيوية الأصلية، وعلى الأرض تم تدجينه وترويض قواه، ومنها سيعود إلى ذاته ويحيا تجربته الوجودية الجديدة.

"إني أعلمكم الإنسان الراقي، فهو معنى الأرض، ولتقبل إرادتكم، ليكن الإنسان الراقي معنى الأرض" [2]، ويرجع السبب في هذا التأكيد والإلحاح على ربط الإنسان الأسمى بالأرض أو هو معنى الأرض، حتى يقطع نيتشه كل تأويل أو تحريف لمعنى لفظة "السمو"، أو العلو التي تحيل بدلالتها السطحية إلى التجاوز والتعالي بمنظور الميتافيزيقي نحو عالم آخر، غير عالم الحياة.

وإمعانا منه في تأكيد هذا المعنى يناشد زرادشت البشر على أن يظلوا أوفياء للأرض، وألا يتطلعوا إلى عالم مفارق "أرجوكم إخواني

(1) Ibid: eux qui venlfent dendre, L'humamté melieure, §1, p156.

(2) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، الاستهلال، ص13.

أن تظلوا أوفياء للأرض، ولا تصدقوا من يمنيكم بأشياء فو أرضية، إنهم يدسون لكم السم علموا بذلك أو جهلوا، أنهم يحتقرون الحياة، وهاهم يحتضرون، هؤلاء المتسممون الذين تعبتت منهم الأرض"[(1)]، "إنهم يضللون الناس من حيث أنهم يزعمون بأن الإنسان الكامل ليس ذلك الذي يضع نفسه في خدمة حياته ذاتها وإنما هو ذلك الذي يسفح حياته قربانا على مذبح المثل الأعلى الأخلاقي"[(2)].

هـذا، ومـا جعـل نيتشـه يسـرع بضـرورة تجاوز الإنسـان، وربطه بـالأرض، هـو أن الثقافـة المريضـة لـم تصبـح تخـص روح القطيع أو الأوربي العامي فقط، بل سـرى هذا السـم إلى عقول كبار المفكرين والموسيقيين، الذين كان يبصر فيهم نماذج لإحياء حضارة تمتزج فيها فلسفة شوبنهاور مع موسيقى فاغنر، لكن هذا الهدف لم يتحقق، لأن شوبنهاور قد انتهى إلى روح ضعيفة تنشد الاعتدال والشفقة والغيرية، في حين قدم'فاعتر' موسيقاه راجيا الصفح والغفران من الكنيسة، إنها كلها أعراض على وهن وخور أصحاب الغرائز الحيوية، التي سيبعث فيها نيتشه الحياة من جديد، وستكون هدفا للإنسان الأسمى.

هذا، ويصور نيتشه إنسان الثقافة الحديثة بأنه نهر دنس، ولا بد أن يكون بحرا حتى لا يتدنس هو أيضا "إني أعلمكم الإنسان الراقي فهو ذلك البحر المحيط الذي سيتلاشى فيه احتقارهم الكبير"[(3)].

ولا يخفى أن مجاز النهر الدنس يرمز به إلى الإنسـان المريض أو المد جن الحامل لقوى الثقافة الارتكاسية، ومجاز البحر يبدو أنه الإنسان كما ينبغي أن يكون، لحظة استفاقة يعيد فيها بناء ذاته بالعلو

(1) المصدر السابق، ص14.

(2) رودولف شـتاينر: نيتشـه مكافحا ضد عصره: ترجمة: حسـن صقر – دار الحصاد، دمشق، سوريا ط1 1998ص 67.

(3) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 14

عليها، لذلك فالإنسان هو موضوع عار وسخرية في عين الإنسان الأسمى، مثلما هو القرد بالنسبة للإنسان موضع سخرية كذلك.

وحين يربط نيتشه بين الإنسان الأسمى وإنسان التطورية الداروينية في لحظة الإعلان، فإن ذلك ليس على سبيل التطابق، بأن يكون الإنسان الأسمى هو إنسان ولده مفعول التطور، والانتخاب الطبيعي القائم على أساس الصدفة، والتحول التلقائي.

بل أن نيتشه يقرن هذه الصورة مثلما بيّن بيرهيبر سوفرين – كمقارنة تربوية وليس كحجة أو دليل يبرهن به على هذا الفاعل البشري الجديد.

فالهدف الحقيقي ليس هو الوقوف عند إنسان داروين، لأن المقياس الوحيد للقيمة الإنسانية هو إرادة القوة، فنيتشه يوظف النظرية البيولوجية كرمز غايتها تكريس التراتب الاجتماعي، فهو يضع إشارة مماثلة بين تطور الإنسان البيولوجي من حيث هو نوع والحركة الاجتماعية في العصر الحديث "فالنتيجة هي أن ارتفاع بعض الكائنات المختارة فوق جمهرة البشر، يجب أن يكون لا أكثر ولا أقل من صعودهم إلى قمة السلم، وتكون أسطورة الإنسان المتفوق، نفسها عملية منهجية غايتها تكريس التراتب الاجتماعي برمزية بيولوجية"[1].

لقد رأى زرادشت أن الإنسان الأسمى أبعد من أن يكون حتميا، وإنما هو بالأحرى تحد للنفس البشرية، وهو نتيجة للكفاح الذي يتم به تجاوز للإنسان إلى الإنسان الأسمى، إنه معبر أو جسر، "الإنسان حبل ممدود بين الحيوان والإنسان الراقي، حبل ممدود فوق هاوية... إن ما يجعل الإنسان عظيما كونه معبرا لا هدفا، وما يمكنه أن نحبه

(1) ستيبان اوديف: على دروب زرادشت، مرجع سابق، ص82.

فيه هو كونه مرحلة وسطى وأفولا"[1].

إن هذه الخطوط العريضة التي جاءت في الاستهلال، والتصور الأولي للإنسان عن طريق فصله عن أشكال النماذج الأولى، يجعلنا نسجل عدة نقاط:

- أن الإنسان الأسمى ليس نموذجا مفارقا لعالم الحياة والأرض.
- أنه ليس حلقة جديدة في سلسلة تطور الكائنات الحية، على النحو الذي نجده عند إنسان داروين وعن طريق الانتخاب الطبيعي.
- "أنه في تعارض مع الإنسان الحديث الطيب، مع المسيحيين، وغيرهم من العدمين خاصة حينما يتلفظ به زرادشت، فإنه يدعو كثيرا للتفكير"[2].
- أنه لا يتقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة، ومعايير التقويم ' الخير والشر'.

إنه نموذج من الإنسان نوعي في طباعه، ومختلف في فعله، وشعوره، له صفة العلاء على الذات، وهو نفسه مستقبل الإنسان، الطائع لذاته، الإنسان النبيل، وهو أيضا العقل الحر، صورة من الفرد الذاتي الأناني الذي لا أخلاق يرزح لها، إلا التي تخدم ذاته، قاسيا ضد الدهماء والعامة، وقاسيا أكثر أيضا ضد نفسه المسمومة، وغرائزه الإنحطاطية، فهو يعيد إحياء المعادلة المفقودة "بناء اجتماعي دون تراتبية محال".

أما بخصوص علاقة الإنسان الأسمى بالجسد فهي تبدو علاقة نوعية جديدة، ذلك أن دلالة الجسد مع نيتشه تتغير، فهو ليس منبعا للشهوة والخطأ. وليس سجنا أودعت فيه الألوهية النفس المذنبة، بل

(1) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، مصدر سابق، الاستهلال، ص 15.

(2) Nietzsche: Ecce Homo, pourquo j'écris de si bons livres; Op. Cit. §2, P 65.

هو الغرائز اللاشعورية والحيوية التي لا تخطئ أبدا، المنفلتة من من قبضة العقل الواعي والمسيطرة عليه، غير أن التمييز هنا ضروري، فالجسد كمقولة ليست واحدة إلا على صعيد الإسم، فهناك الجسد الهزيل الحقود الناقم على الحياة، وهناك الجسد الذي يكون علامة صحة وقوة، وإرادة نحو العلاء والتجاوز.

أما المعنى الأول فيرى نيتشه أن محتقري الجسد هؤلاء ساخطون على الأرض والحياة ويخاطبهم قائلا:

- "إني لا اتبع سبيليكم أيها المحتقرون للجسد، فأنا لا أرى فيكم جسورا مؤدية إلى الإنسان الأرقى"[(1)]، لان هذا الإحتقار للجسد لم يكن نتيجة وفرة روحية أو علاء قوة، بل يشرح نيتشه كيف نبت هذا الاعتقاد بدونية الجسد، والتصديق بالماوراء والعالم الآخر.

إنه موقف الضعفاء، والمرضى والمحتضرين، الذين يتميزون بضعف الإرادة والجهل بحقيقة الحياة وإبداعيتها، فاليأس من الأرض هو الطريق الذي يشق نحو السماء باحثا عن الحقيقة، وشقاء الإنسان من الحياة هو الذي يؤدي به إلى الفرار والبحث عن سعادة وهمية، ومن ثمة تظهر الدعوة إلى الموت واحتقار الجسد (سقراط، أفلاطون، أو البحث عن الغفران (الكنيسة).

لقد أرادوا أن يتخلصوا من تعاستهم ولكنهم وجدوا النجوم بعيدة عنهم فجعلوا يتحسرون قائلين "يا للأسف ليتنا نجد سبلا سماوية نتسلل من خلالها إلى وجود آخر وسعادة أخرى حينها ابتكروا أوهامهم التافهة وشرابهم الدامي"[(2)].

وتبعا لهذا يصير الجسد موطن النقص والضعف لأنه كدورة،

---

(1) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، محتقرو الجسد، مصدر سابق، ص 32

(2) المصدر السابق: في المكان نفسه.

ويصبح العقل مصدر الحقيقة والقيم وأداة الإنسان للتحرر من إدراك المحسوس والتعالي على الحياة والأرض.

غير أن هذا التراتب العدمي بين العقل والجسد، هو علامة انحطاط ومؤشر على حياة آفلة هذا ما يستوجب إعادة ترتيب المسافة الفعلية والحقيقية بين الجسد والوعي، ما دام الوعي لا ينفصل عن الجسد بمنظور نيتشه، فالصيغة الجديدة هي "الوعي الجسدي".

والإنسان الأسمى انطلاقا من هذا، لا يزدري الجسد بل يقدسه ويستعيد قيمته في الحياة بعد أن سلبتها التصورات الأخلاقية واللاهوتية كل قيمة، فهو صوت الأقوياء ذووا الجسد السليم المعافى، الذين لا ينصتون سوى لإرادة القوة باعتبارها مبدأ للحياة ولا يؤمنون إلا بالأرض وبقدرات الجسد، ولا ينصتون إلا لصوت الجسد الذي هو أكثر صدقا وصفاء.

فهو مصدر الإبداع والإرادة والقيم والحرية، يقول نيتشه مؤكدا على الحيز المركزي الذي يشغله الجسد في الإنسان "اعلم أيها الأخ أنه وراء أفكارك وأحاسيسك يقف سيد مطلق وحكيم مجهول، إنها الذات التي تسكن جسدك، بل هي جسدك"[(1)]، وليس هذا العقل سوى وسيلة الضعفاء في الدفاع عن وجودهم ضمن دائرة الصراع من أجل القوة.

إن هذا الإنسان الأسمى هو الذي يريده زرادشت أيضا أن يعود أبدا، فالفرح معه هو فرج بعودة الإثبات والفعل، وتأكيد الحياة بشجاعة وإصرار ومرح، بمنأى عن الفرار والهروب والنفي الذي تلجأ إليه النفوس الخائرة والضعيفة، "لقد أراد نيتشه ألا تبقى الصيرورة مفتوحة فجعلها دائرية، أي جعل الكون يدور حول نفسه، فكانت إرادة العود

(1) المصدر السابق، ص31.

الأبدي أقصى تحقيق وتوكيد للحياة، وحب المصير، وأسمى تصوير للحياة الغنية المرحة القوية"[1].

فالإنسان الأسمى إذن يثبت مصيره إلى الأبد، مادامت الحياة تعود كل مرة إلى الأبد أيضا.

---

(1) صفاء عبد السلام جعفر: **محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه**، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1999 (دط)، ص 434.

6 - نتائج الفصل الثالث:

بعد هذا التطواف في جذور الثقافة الأوروبية ونتائجها على الصعيد الأخلاقي، والمتميز بتعدد شبكات القراءة، التي تتقاطع فيها السيكولوجيا الكاشفة، مع التحليل الفيلولوجي والتاريخي، وكذا السوسيولوجي، التي شغلها نيتشه بعنف على الأخلاق وأوامرها، تتساوى في ذلك الفلسفية منها والدينية، فإن أهم النتائج التي نتوصل إليها من خلال هذا الفصل هي:

أولها: أن نيتشه أحدث قلبا في طبيعة السؤال الأخلاقي، بالمقارنة مع طبيعة السؤال وصيغته التقليدية الموروثة "ما هو؟"، لتحل محله صيغة السؤال الجديد من؟ ماذا يريد؟، باعتبارها أسئلة تؤدي إلى المنفذ الذي يتم به تجاوز المستوى الخطابي للأخلاق، والنفاذ إلى ما يستبطنه الخطاب ولا يقوله، وذلك لتعيين أصله ومن ثمة قيمته الحقيقية:هل يوحي بالضعف أم بالقوة؟ بالنبل أم بالخساسة؟.

ثانيها: الهدف الجوهري الذي يعلنه نيتشه، من وراء هذا التدمير العنيف للتراث الأخلاقي، هو إعادة التأسيس لثقافة جديدة، على أنقاض الثقافة الهجينة -اليونانية، اليهودية، المسيحية، في مجالها الأخلاقي.

لقد جرى خلط هذه الثقافة الأخلاقية بالمقدس، والحقيقي، والجميل، والحكم على كل القيم بالاستناد إلى هذه القيم، وإذ يستعيد نيتشه الأخلاق من جذورها فإنه ينوي قلب هذا التراتب، واستبداله بآخر، هذا القلب وإعادة البناء الجديدين هما ما يأتي زرادشت للتبشيربهما.

ثالثها: أن الربط الوثيق بين الإنسان الأسمى والعودة الأبدية، يوحي بإرادة تجاوز أشكال الأخلاق الارتكاسية بصورة نهائية.

وربط المعنى الجديد للأخلاقية بالأرض والطبيعة الأصلية للإنسان نينم هو أيضا عن رغبة تتحرك على خطين:

- تمجيد الذات والأنانية، ونبذ الشفقة والإعلاء من قيمة القسوة تجاه الذات وتجاه الآخر الإرتكاسي.
- إرادة العودة لهذا النموذج من الحياة مرات لا متناهية، ومن هنا نفهم ما معنى حقيقة العودة الأبدية كفكر اختلافي واصطفائي.

هكذا إذن تبدو لنا الأخلاق في منظومة نيتشه الفلسفية تشغل حيزا مركزيا، وأداة تحليلية فعالة تمكن المؤول من تعميق القراءة، وذلك لفك رموز الثقافة، وإزالة الحجب والإخفاء الذي تمارسه لغة الحقيقة المفخخة، بما هي رمز للانحطاط الفيزيولوجي والوهن الإرادي، وأفول للتقييمات الأرستقراطية النبيلة.

خاتمة

أو نقد مشروع القيم النيتشوي

بعد هذا التطواف مع نظرية نيتشه في التراتب، المتميزة بتعدد الأسئلة، واختلاف التأويلات، وكذا التوظيف المكثّف لشبكة من فروع المعرفة، بغاية إزالة الحجب والخداع الذي تمارسه لغة الحقيقة والأخلاق، فإن مرادنا في هذه الخاتمة هو تقويم نظرية التراتب النيتشوية كما طرحها في برنامجه المستقبلي البديل، الذي سيستعيد برأيه اللحظة التراتبية المفقودة المشوهّة من قبل الثقافة التاريخية الحاقدة.

لقد تميّز نيتشه عن غيره من متتبعي تاريخ الفلسفة، باكتشاف قارة معرفية جديدة، هي تاريخية التراتبات القيمية في عناصر الثقافة الغربية المختلفة (دين، ميتافيزيقا، أخلاق، سياسة، فن) الأمر الذي حتم ابتكار أدوات تحليل وتأويل جديدة، تمكّن المؤول من الحفر حول البنى والعلاقات، أو نظام المعنى وسلّم التقييمات، التي نسيت أنها أوهام تم توظيفها للحفاظ على نوع معين من الحياة، داخل بنية صراعية معقدة.

حيث ترتب على هذا المسعى اكتشاف التاريخ كمعطى محايث، وكتربة أصلية لانبثاق كافة أشكال العقلانية والأخلاقية في التاريخ.

لقد اتضح لنا أيضا، أن التراتب كصيغة من صيغ الوجود أو تأويل للحياة بواسطة الحياة نفسها، ليس منحصرا في عنصر من عناصر الثقافة كالأخلاق فقط، بل هو مبثوث في كل شعب الثقافة وقاسم

مشترك بينها، فمع الدين في شكله البدائي كانت الحاجة لنفع الحياة، والخوف كظاهرة نفسية هي المبادئ المؤسسة لفكرة الوجود المتعالي، في مقابل الوجود الوضيع، مملكة الحرية في مقابل مملكة الضعف والإذلال.

وحقد الفلاسفة على الصيرورة، ورغبتهم في تثبيتها يعطي ولادة عالم آخر لكنه ميتافيزيقي وليس ديني، وسيكون بذلك تصور العالم المادي باعتباره تجليا لأشكال مثالية مرفوضا، ويرى نيتشه أن فرض هذه التراتبات على العالم فعل من أفعال السلطة، واغتصاب لمعنى الحياة على الأرض، وهو في نهاية الأمر تجلي من تجليات إرادة القوة.

فالمنهج الجينيالوجي الذي ابتكره تتمثل مهمته الرئيسية في تتبع نشأة هذا التراث الثقافي، وذلك عن طريق الاحالة دائما إلى شروطه الوجودية، وعوامله المصلحية المنتجة له، والكشف عما يسكنه من رهانات ومصالح حيوية. وفي مقابل طغيان المعقولية الفلسفية، يدعو نيتشه إلى المطابقة بين الفكر والحياة في حركة تدفقها وسيلانها الأبدي.

وفي مقابل القيمة المخصوصة التي تمنحها الميتافيزيقا للحقيقة يؤكد نيتشه على أهمية الوهم والخطأ والفن باعتبارها شروطا لازمة للوجود، وفي مقابل التراتب الأخلاقي الموروث بين معايير التقييم: الخير والشر، تدعو الثقافة المابعد أخلاقية إلى بعث الحياة في قيم القوة والعدوانية والعفوية، أي: كل ماهو خبيث وشرير من منظور المسيحية والأخلاق الفلسفية.

- وإذا كان هذا هكذا، فقد وظف نيتشه لتكريس عقيدة التراتب بين البشر كافة أشكال التحليل السيكولوجي، والفني، واللغة الشاعرية،

والرمزية الأسطورية، وكسب مساعي الفيزيولوجيين، من أجل تجميل الصورة التي سيكون عليها سادة الأرض الجدد.

إنها رؤية تتغذى على الإفتراصات التي وضعها آرثر دي غوبينو de Gobineau، في كتابه: تفاوت الأجناس البشرية "حيث تبدى له أن العرق بمثابة العامل الحقيقي للتغيرات في المجتمعات، وأن الحضارات تؤول إلى الزوال بسبب انحطاط ميزاتها الوراثية، وإلى اختلاط الأعراق، ونظرية العرق عند غوبينو هي النتيجة الطبيعية لكرهه ونفوره من الديمقراطية"(1).

ومثل هذه الدعوى التي كان ينادي بها نيتشه، كان الحافز الأكبر لها أيضا هو الاضمحلال والانحطاط، وشيوع روح التشاؤم في أسلوب حياة الإنسان الأوروبي الحديث، الذي أصبح مصبوغا بهذه النفسية المريضة والمنذرة بمصير مأزوم، ومستقبل مظلم. ونظرية التراتب كما صورها نيتشه هي النسغ الذي سيعيد للحياة فاعليتها من جديد.

هذا، ولقد كانت فلسفة نيتشه أرضا معرفية خصبة للدرس والتحليل، أوللمساءلة والتشخيص، فلقد خضعت أعماله النقدية والعنيفة للتراث الغربي إلى عمليات بعث وتنشيط، وإعادة تأويل، بخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، التي كانت عبارة عن اختبار عملي وضع مجل طوباويات الأنوار وتطلعاتها الفكرية والسياسية على محك النقد والاختبار، بخاصة في الوسط الفلسفي الفرنسي، والألماني اللذين يلتقيان على مابينهما من اختلاف، حيث يجوز لنا القول عن ما يمكن أن نصطلح عليه: بـ **تفكّك النيتشوية** على غرار

(1) انظر: فرانسوا دي فونتنيت: **العنصرية**، ترجم عاطف علبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص68.

تفكّك الهيجلية.

ومثلما بين هابرماس Habermas في كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" Le discoure philosophique de la modernité، كيف أن النص النيتشوي يحتوي على امكانات النقد الجذري لمعقولية الأنوار، والمقولات الملازمة له من قبيل العقلانية التأملية، والنزعة الانسانية، والممارسة السياسية، "حيث تواصل النقد النيتشوي في اتجاهين:الباحث المتشكك الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة القوة، وثورة القوى الإرتكاسية، وتكوين العقل المتمركز على الذات، بتوظيف مناهج الانثربولوجيا وعلم النفس والتاريخ، ذلك مانجده لدى باطاي ولاكان وفوكو، ومن جهة أخرى الناقد المتمرس بالميتافيزيقا الذي يدعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها ما قبل السقراطية، ونجد في هذا الخط أمثال هيدجر ودريدا"[1].

ويعد الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو M, Foucoult واحدا من بين الذين خرجوا من تحت عباءة نيتشه، ومن الذين أنجبهم النسل الفلسفي النيتشوي، يظهر لنا ذلك من ناحيتين:

من ناحية المناخ الإشكالي الذي دشّن فيه فوكو فضاء تأويليا جديدا، أين تم إدخال العقل إلى مناطق جديدة للتفكير كانت مرذولة أو مهمشة من قبل، فالمتصفح لهذه المناطق بعمق وربط يدرك أنها المواضيع التي سبق لنيتشه وأن اقترح التأريخ لها: كالحب والشهوة، والوعي، والشفقة، والقساوة وتاريخ مقارن للعقوبة، وتاريخ العقوبات.

- من ناحية الجهاز المفاهيمي وأدوات التحليل:فلقد أدرك فوكو الأصل كميلاد ومنبع، ولحظة تقفز بها القوى فوق المسرح، بفجواتها

(1) Voir: jurgen Habermas: Le discoure philosophique de la modernité, - Edition Gallimard, Paris 1988, P118.119.

ومراتبها، وفوق بعضها البعض، فجينيالوجيا نيتشه تتواصل في شكل أركيولوجيا تقيم قطيعة حاسمة مع سمات الانفصالية والجوهرانية، التي طبعت التاريخ الكلاسيكي، فهي تقويض لكل الصور الجميلة التي رسختها الميتافيزيقا عن سيادة الذات الواعية، وعن مثل الخير كالثبات والتجرد.

وبالتالي "فالدرس الأساسي الذي استخلصه فوكو من جينيالوجيا نيتشه، هو الربط بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل بتاريخ الجسد، أي الكشف عن الجذور المعيارية، للمقولات العقلية، والدوافع النفعية والحيوية حتى أكثرها إيغالا في الصورية والتجريد"[1]. أو بعبارة جامعة:إنشاء تاريخ للجسد في مقابل فينمونولوجيا للعقل.

إن نيتشه في نظر الكثير من المفكرين بمستوى المساحة التي يشغلها في الدرس الفلسفي المعاصر، علامة فارقة على انعطاف جذري في تاريخ الفلسفة، ونقديته العنيفة التي مست الحداثة بعناوينها المختلفة، كالحرية والتقدم والعقلانية، هي التربة التي أنبتت ما بات يعرف اليوم بتيار مابعد الحداثة.

غير أن هذا الحضور النيتشوي المكثّف في الدرس الفلسفي المعاصر، لا يحجب عنا قيمة فلسفته التي لا تنسجم في الكثير من نظرياتها ونتائجها، مع الفتوحات المعرفية الجديدة، وأشكال العلاقات والوسائط التي اتخذتها الإنسانية في هذا الزمن الجديد، ومن أهم الانتقادات التي يمكن احصاؤها، وتوجيهها لنظرية نيتشه أنه:

- إذا كانت الموسيقى الجيّدة هي أحسن ترياق ضد الحقد وضد المشاعر العدمية، وتعمل على تنشيط الارادة بتخليصها من النزعة

(1) السيد ولد أباه: **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو**، الدار العربية للعلوم، ط1، 1994، بيروت، ص75.

التشاؤمية، أوبعبارة أخرى: إن المظهر، والمحسوس، والجمال، والأشكال الجميلة عديمة المحتوى، تأخذ مكان العالم الحقيقي، تبدو كدرجة عليا من الوجود، كأنها في مرتبة مبدأ انطولوجي: ألا يؤثر فيها التاريخ، والمستقبل، أليست نوعا من المطلق الجمالي الذي يتغذى على تدمير وأفول المطلق القديم؟ وكأن نيتشه يلجأ في هذا، إلى التمييز الذي ظل يحاربه.

ثم إنه "لا مناص من استطيقا نيتشه المتأخرة، والتي ما فتئت تشيد بالفن كأكبر حافز على الحياة، والشكل الأكثر شفافية، لإرادة القوة، حيث بلغت أوجها في وصف مزاج الفنان، وانتهى بها الأمر إلى عدم الإهتمام كلية بالأعمال الفنية"[1].

- ثم إن الرسالة التي كان يمنحها نيتشه للفن لم تحافظ هي الأخرى على استقلالها ونقاوتها، فعوضا من أن يظل الفن أداة للتحرّر والتصحيح، عن طريق إبداع عالم جمالي مفتوح، أضحى في الواقع المعاصر يستبطن إرادة السيطرة، خاضعا هو الآخر لتقنية السلطة المتخفية وراء آلياتها ومؤسساتها، وخادمة لاتجاه الواقع الذي يجمع المنفعة والمتعة ويهيؤها للفئة السائدة دون غيرها، وكما بين أدورنو T, ADORNO، أن الانتاج الموسيقي مثلا يتخذ هوية غير فنية، بمجرد أن يصبح خاضعا لقانون الخدمة الاجتماعية، ولقواعد السوق مثله مثل بقية البضائع الأخرى.

- من ناحية أخرى وفي مستوى الثقافة، فإن نيتشه يظهر لنا كنموذج للمثقف الذي يتنازل عن أي دور تثقيفي أو تنويري للجماهير أو العامة، فهو محتكر للثقافة بمعناها الوظيفي، إنها صورة تبدو رجعية،

(1) ميشال هار: **فلسفة الجمال قضايا وإشكالات**، ترجمة: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، منشورات مابعد الحداثة، ط1، 2005، المغرب ص58.

إذا ما تم استدعاؤها في العصر الحديث، الذي صارت فيه وسائط الاتصال والمثاقفة مفتوحة بين مجتمع البشر.

ثم إن فكرة المفاضلة بين الثقافات والحضارات التي طالما دندن بها نيتشه قد صارت تفتقد للعلمية، إذا ماتم اختبارها وتقييمها على فتوحات الدرس الانثربولوجي المعاصر، الذي خلص إلى الإقرار بالتنوع الثقافي، ونبذ أشكال النرجسية والإصطفائية الحديثة.

- أيا يكن الأمر، فإن مقولة الإنسان الأسمى هي شكل من أشكال التمييز العنصري يغذي أسباب الشقاوة والعداوة بين البشر، ذلك أن اعتقاد أحدنا بأنه في مرتبة أعلى وأشرف، أو أفضل من باقي الخلق، من حيث العنصر والنشأة، أو من حيث الحضارة والثقافة، فإن ذلك معناه، أنه أحق بالحياة والوجود من سواه، ومآل ذلك منطقيا هو قسمة البشر قسمة نهائية، إلى سيّد وعبد، أو إلى طيّب وخبيث، وإن شعورا نرجسيا كهذا لايمكن إلا أن يخلق شروط التباغض والعداوة بين البشر، فضلا على تناقضه الصارخ مع المساواة واحترام كرامة الإنسان التي تنص عليها الشرائع العادلة، والعقيدة الصحيحة.

- وفضلا على هذا كله فقد عرفت فلسفة نيتشه استتباعات رهيبة في مجال السياسة، وتم توظيفها كإطار نظري لتبرير التراتب والتفاضل بين البشر، فخلال الحرب العالمية الأولى كانت نبوءات زرادشت، ترن في الخنادق والثكنات بقوة، لا تقل عن صلوات قساوسة الجيش، وفي الحرب العالمية الثانية على الأخص، كان كل جندي تقريبا يملك نسخة من كتاب هكذا تكلم زرادشت، في طبعة جيب بين أغراضه الشخصية، وكان المجرمون ورجال الغستابو والنازيون الذين كانوا يمارسون العنف في بلادهم يسمون أنفسهم بكل كبرياء نحن أبناء

لزرادشت[1].

هكذا إذن تظهر لنا نظرية التراتب في تأويلية نيتشه على ضوء مستجدات المعرفة، ومحك النتائج الواقعية، أنها ذات منزع انسانوي، وعقيدة اصطفائية نرجسية، إن نيتشه بهذا المعنى ضحية ابستيمي عصره، أي النظام المعرفي المؤسس على المعرفة العلمية كتقنية من تقنيات السيطرة على الأشياء التي عرفت بدورها رواجا كبيرا في القرن التاسع عشر، ثم إن فلسفته علامة على واقع كون الإنسان الغربي الحديث، لم يعد يفهم ما يريد، ولم يعد يعتقد أنه بإمكانه أن يعرف معايير التمييز بين ما هو صحيح وما هو خاطئ، ويعرف حقيقة النظام الاجتماعي والسياسي العادل.

لكن، وعلى الرغم من بعض مناحي القصور في تأويلية نيتشه، فهو يوقظ في الإنسان إرادة أن يكون شيئا، وأن مفتاح الحل هو تحدي مابالذات من تشاؤم، ورد للفعل، واستصغار للحياة.

إن أعظم مايقدّمه لنا الفكر الغربي بعامة والنيتشوي بخاصة هو استعمال الفكر دون وصاية الآخرين علينا، والاستقلال بروح بنائية مخصوصة، وكما أبدع هؤلاء حداثتهم أو مابعدها، أو حضارتهم وإمكانها، فنحن من الواجب علينا أن نحتفظ بهذه القيم الكونية: أي قيم النقد والرشد والإبداع، وأن لا نتوهّم بأن الانفراج يأتي بتقليدهم أو بتكرار إبداعاتهم الفلسفية، على النقيض من ذلك تماما "فزرادشت نيتشه" يمقت الأتباع والشارحين والمقلّدين، ويمجد الابداع والتجاوز وتحرير الارادة من وهن الإرادة نفسها ومشاعر العدم. إن ما يعانيه الوعي الإسلامي العربي من تمزّق، وتخلف نفسي، لفي مسيس الحاجة إلى روح إبداعية تجاوزية جديدة، بضرورة تحريكها في فضائنا الثقافي

(1) انظر: ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، مرجع سابق، ص7، وما بعدها.

ومجالنا التداولي، لتجاوز الهوان، وإرادة الأفول، وروح الانتقام التي تطبع أسـلوب الحياة، نحو إرادة التجاوز، والتخطي، لإثبات الذات، وتأكيد الحياة، والنظال من أجل دخول دورة حضارية جديدة، تتجاوز نمـوذج الإنسـان الواهـن والمقلّـد الـذي لا طاقة لديه على نقد ما يرد عليه من مفاهيم أو ماهو مبثوث في معارفه، وبهذا نعيد إحياء المعادلة الغائبة: الوجود يساوي الابداع. والارادة تساوي البناء.

فهرس المصادر والمراجع

المصادر الأجنبية(حسب الظهور):

1- Nietzsche (F), **La naissance de la tragédie**,trad.Henri Albert,libraire générale française, 1994.

2- **Aurore**, trad.Henri Albert, libraire générale française, 1995.

3- **Par delà le bien et le mal**, trad.Henri Albert, libraire générale française,1991

4- **Le.crépuscule des idoles**, trad.Henri Albert, ,mercvre de France,Paris.1941.

5- **L'Antéchrist**, trad.Henri Albert, ,mercvre de France,Paris.1941.

6- **Ecce Homo**,trad.,Alexandre Vialatte,Union Générale D'Editions,1988.

المصادر المنشورة بعد الوفاة:

7- **le livre du philosophe**,trd,par,angéle krimer marietti,édi tion,Flammarion,paris,1991.

8- **la volonté de puissance**, trd,par,Geneviève Bianquis,édi tions,Gallimard,paris,1948.

9- **la volonté de puissance**, tard Par, Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1991.

المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:(حسب الظهور):

1) نيتشه (فريدريك)، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.

2) ـــــ، إنسان مفرط في إنسانيته:الجزء الأول والثاني، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-بيروت، 1998.

3) ـــــ، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

4) ـــــ، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت(دت).

5) ـــــ، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005.

6) ـــــ، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2005.

7) ـــــ، فيما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003.

8) ـــــ، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة، محمد الجوا وأحمد الجوا، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، (د، ت).

المراجع الأجنبية:

1) Anler (Charles): Nietzsche, sa vit, et sa pensée, Nietzsche et le transformisme intellectualiste, T3, n, r; f, Gallimard, 1958.

2) Haar (Michel): Nietzsche et la métaphysique, Gallimard, 1993.

3) Gilles (Delleuze): niezseche et la philosophie,Cérèce, édition, Tunis, 1995

4) Granier (jean): Nietzsche Que sais-je?-P. U. F. Paris, 1994

5) Heidegger, (Martin), Nietzsche, Trad.Par Pierre Clossowwski N. R. F Edition Gallimard, 1971.

6) Habermas (jurgen): Le discoure philosophique de la modernité, Edition Gallimard, Paris 1988.

7) Hottois, (Gelbert), DE LA RENAISSANCE À LA Postmodernité.

De boeck université, Paris, 1999.

8)Kant,(Emmanuel), critique de la raison pure, Préface à la premier éditions, Paris, Gallimard, 1986,

9) Le Febvre (Henri), Hegel, Marx, Nietzsche, ou le royaume des ombres, Casterman, 1975.

10) Rey (Jean-Michel), L'enjeu des signes, lecture Nietzsche, édition seuil, Paris 1971.

المراجع العربية: (حسب الترتيب الهجائي):

1)-إبراهيم، (يسري)، فريدريك نيتشه، **فلسفة الأخلاق**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005.

2)-أفلاطون، **محاورة طيماوس**، ترجمة فؤاد جرجي بربيارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1968.

3)-أرسطو، **في السياسة**، ترجمة أغسطين بربارة البولسي، اللجنة البنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط2. 2003.

4)-أندلسي (محمد)، **نيتشه وسياسة الفلسفة**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2006.

5)-الشابي (نور الدين)، **نيتشه ونقد الحداثة**، دار المعرفة للنشر، تونس، 2005(دط).

6)-الدواي (عبد الرزاق)، **حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة**، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2004.

7)-أودويف (ستيبان)، **على دروب زرادشت**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1983.

8)-**أوزال** (حسن)، أفول الحقيقة، أفريقيا الشرق، المغرب، (دط)، 2004.

9)-بدوي (عبد الرحمن)، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 5، 1975.

10-برهييه (إميل)، **تاريخ الفلسفة، القرن التاسع عشر**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعةللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1997.

11-البكاري (كمال)، **ميتافيزيقا الإرادة**، دار الفكر العربي، بيروت، 200.

12-بنعبد العالي عبد السلام، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000.

13-بوشنسكي (جوزيف)، **الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992.

14- حنفي (حسن):**تطور الفكر الديني الغربي - الأ سس والتطبيقات** - دار الهادي، ط1، 2004.

15- جين كيتي شي ن (لورانس)، **نيتشه**، ترجمة عبد الفتاح إمام عبد الفتاح، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2000.

16-دارون، (شارل)، **أصل الأنواع**، الجزء الأول، ترجمة اسماعيل مظهر، موفم للنشر، الجزائر، 1991.

17-دولوز (جيل)، **نيتشه**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية

للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
18- ـــــــ **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993.
19-دفيد (هوكس)، **الإيديولوجية**، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
20-زكريا (فؤاد)، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية القاهرة، ط1، 2004.
21- ـــــــ، **نيتشه**، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط2، (د ت).
22-ستيس، (وولتر)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
23-سوفرين (بيير هيبير)، **زرادشت نيتشه**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
24-فنك (أويغن)، **فلسفة نيتشه**، ترجمة إلياس يديوي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1974.
25-فوكو (ميشال)، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي، وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.
26-فتحي (التريكي)، **أفلاطون والدياليكتيكية**، الدار التونسية للنشر، (دت)، 1986.
27-فرانسوا (دي فونتنيت)، **العنصرية**، ترجمة عاطف علبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999.
28-كانط (ايمانويل)، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت.(دط).
29-كرم (يوسف)، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم، بيروت(دت).
30-كيسدسيس (ثيوكاريس)، هيرقليطس، **جذور المادية الدياليكتكية**،

ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابي، ط2، 2002.
31-هار (ميشال)، **فلسفة الجمال، قضايا وإشكالات**، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين الخطابي مشورات ما بعد الحداثة، المغرب، ط1، 2005.
32-ولد أباه (السيد)، **التاريخ والحقيقية لدى ميشال فوكو**، الدار العربية للعلوم، بيروت ط1، 1994.

المقالات باللغة الأجنبية:

1-Magazine littéraire: **Nietzsche est le philosophe de la vie** -un entretien, avec Alexis philonenko, N: 383, 2000.

المقالات باللغة العربية

1- الدواي (عبد الرزاق)، **الجينيالوجيا، كتابة تاريخ الأفكار**، مجلة فكر ونقد، العدد 30، 2000.
2- الشريف (توفيق)، **المنعرج الإستطيقي للفلسفة**، المجلة التونسية للدراسات والنشر، تونس العدد 28/ 29، 2000.
3- دولوز (جيل):**قلب الأفلاطونية**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، العدد1،سبتمبر،1997.
4-مزوز (محمد)، **أزمة الحداثة وعودة ديونيزيوس**، مجلة فكر ونقد، العدد 21، سبتمبر 1999.

المعاجم والموسوعات الأجنبية:

باللغة الفرنسية

1-Lalande, (André), vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F Paris, 1988.

2 - Foulquier (Paul), dictionnaire de la langue philosophique,.P.U.F, Paris 1962.

3 - Dictionnaire encyclopédique Larousse, France, 1979

باللغة الانجليزية

1- Oxford advanced, learner's dictionary, oxford university Press new edition,1989.

المعاجم والموسوعات العربية:

المعاجم:

1 - ابـن منظـور الإفريقي:**لسـان العـرب**، دار المعـارف، بيروت، ج3، (دت).

2 - أبـي بكـر (الـرّازي): **مختـار الصحـاح**، دار الفكـر، بيروت لبنان، 1891 (دط).

3- إمـام عبـد الفتـاح إمـام، **معجـم ديانات وأسـاطير العالـم**، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، دط، دت، القاهرة.

4 - أحمد (زكي بدوي ويوسـف محمود)،: **المعجم العربي الميسّـر**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1991.

5 - صليبا (جميل)، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، (دط)، 1978.

الموسوعات:

1 - بدوي (عبد الرحمن)، موسـوعة الفلسـفة، ج1، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، ط1 بيروت، 1984.

الرسائل والأطروحات الجامعية:

1 - جمال مفرج:**قضايا الثقافة الانسـانية في مشـروع نيتشـه الثوري**، أطروحة دكتوراه في الفلسفة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2003 / 2004.

نيتشه ومهمّة الفلسفة

قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة

عبد الرزاق بلعقروز

• كاتب من الجزائر

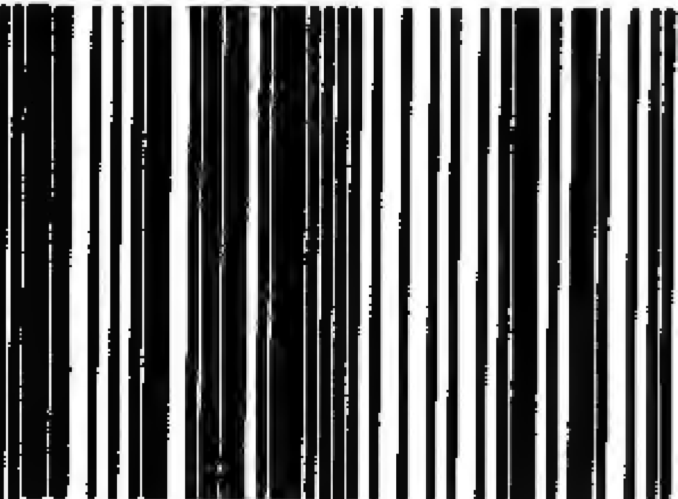
ولا نبالـغ إذا قلنـا إن مساهمـة نيتشـه في تاريـخ الفلسفة لم تشـكل تحـولاً حقيقيـاً في تأويل تاريخ الفلسفـة فقط، بل وفي تاريخ الثقافـة الأوروبية برمتها. وقد حـاول الباحث إيجاد الخيوط الناظمة التي تؤرخ لهذا التحول انطلاقاً من إشكالية التراتـب في حقـول القيـم والأخـلاق والديـن والفـن والميتافيزيقا.

كان الأستـاذ عبـد الـرزاق على وعـي كامل بأن قيمـة نيتشه الأساسيـة تتجسـد في السعـي إلى إعـادة تأسيـس الثقافـة الأوروبيـة، حينمـا أقدم علـى إحداث تراتـب جديد في نماذج التأويـل والفهـم والتقـويم، بنـاء علـى استرجـاع الحـس التاريخي المفقود.

فقـد اختفـى الحس التاريخـي مع هيمنـة النمـوذج الإبدالي العقلاني (الذي يرمز إليه كل من سقراط وأفلاطون في كتابة التاريخ الغربي في مجالات الفن والفلسفة والدين). ولا جدال في أن تحالـف الفكـر العقـلاني اليوناني مع التصـور الديني المنبثـق عن أبولون قد أفضى إلى كتابة تاريخ خطي وأحادي ومحـزن للفكر الغربي. ولذلك، فإن منهج الفهم الذي يعتمده نيتشـه في التأويل يعيد اكتشاف هذا التاريـخ المنسي ويعيد ترتيب سلّـم القيـم خـارج الإطـار المـوروث عـن التحالـف التاريخـي بـين الديانـات السماويـة وأسطـورة العقـل السقراطـي. وقد ترك الانقلاب على القيـم الموروثة بصمات إيجابيـة واضحـة في مختلـف الحقـول الفلسفيـة، ممـا أهّل مختلـف الباحثـين لكتابة التاريـخ الفكري الغربـي بصورة جديدة، بعدما نجحوا في طرح إشكالية التراتب، واستطاعوا النفـاذ بواسطة المنهج الجنيالوجـي إلى طبقات فكرية تحتية يكاد يطويها النسيان.

أ.د عز العرب لحكيم بناني

ISBN 978-9953-87-745-7



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com
ردمك: ISBN: 978-9961-9857-6-2



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

تصميم الغلاف: سامح خلف